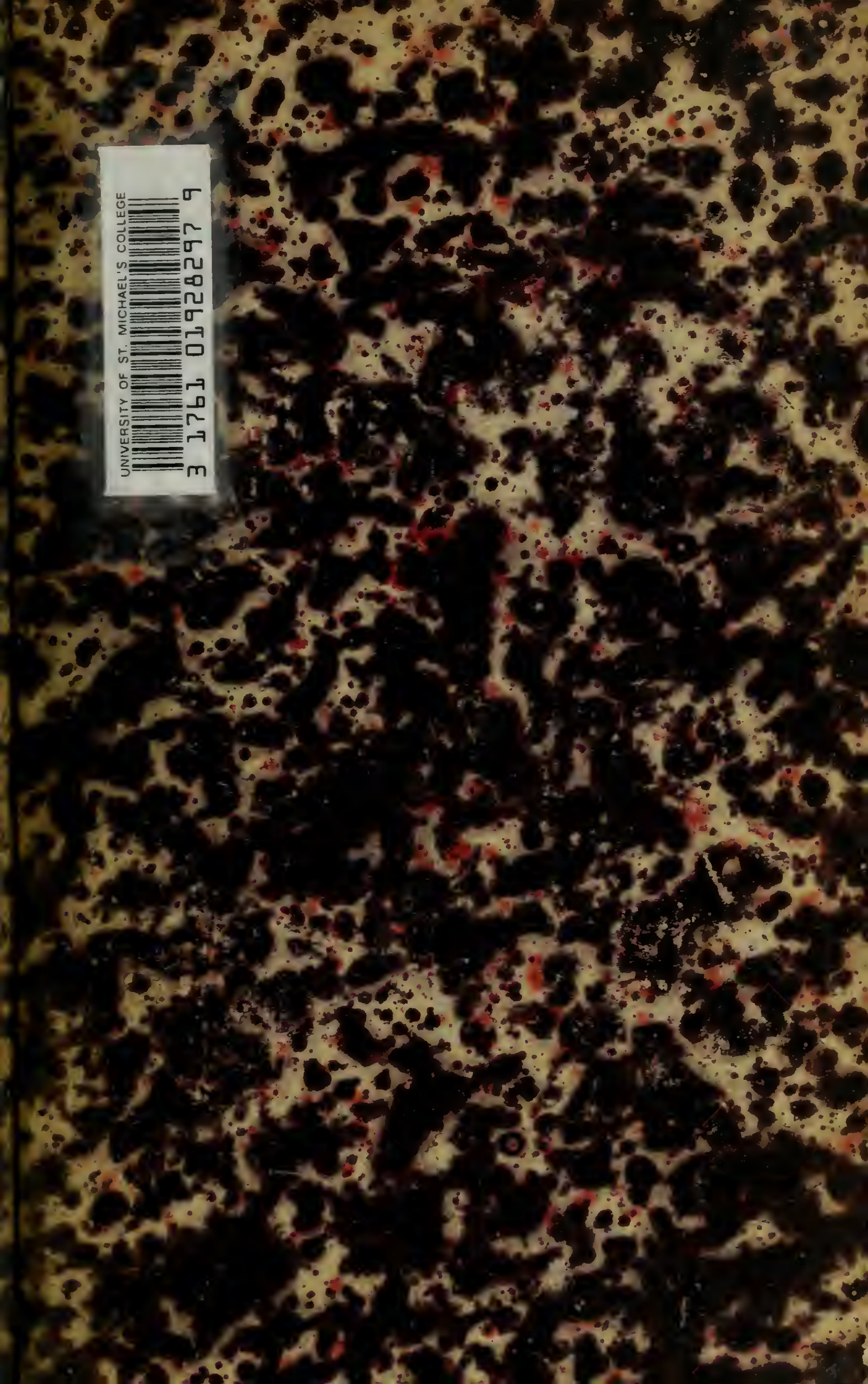

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01928297 9

OEUVRES

DE

M. DE BONALD.

TOME V.

RECHERCHES

PHILOSOPHIQUES

SUR LES PREMIERS OBJETS

DES

CONNAISSANCES MORALES

PAR M. LE VICOMTE DE BONALD,

PAIR DE FRANCE.

Une vérité connue est une vérité *nommée*.
FONTENELLE.

Quatrième Edition

REVUE ET CORRIGÉE.

Bruxelles.

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ NATIONALE
POUR LA PROPAGATION DES BONS LIVRES,
GÉRANT, CH.-J. DE MAT,
RUE DE LA BATTERIE, 24.

1845.

RECHERCHES PHILOSOPHIQUES

SUR LES PREMIERS OBJETS

DES

CONNAISSANCES MORALES.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PHILOSOPHIE.

Depuis près de trois mille ans que les hommes cherchent, par les seules lumières de la raison, le principe de leurs connaissances, la règle de leurs jugements, le fondement de leurs devoirs; qu'ils cherchent, en un mot, la *science* et la *sagesse*, il y a toujours eu sur ces grands objets autant de systèmes que de savants, et autant d'incertitudes que de systèmes. « L'histoire de la philosophie, dit M. Ancillon, ne présente, au premier coup d'œil, qu'un véritable chaos; les notions, les principes, les systèmes, s'y succèdent, se combattent et s'effacent les uns les autres, sans qu'on sache le point du départ et le but de tous ces mouvements, et le véritable objet de ces constructions aussi hardies que peu solides. »

La diversité des doctrines n'a fait, de siècle en siècle, que s'accroître avec le nombre des maîtres et les progrès des connaissances; et l'Europe, qui possède aujourd'hui des bibliothèques entières d'écrits philosophiques, et qui compte presque autant de philosophes que d'écrivains, pauvre au milieu de

tant de richesses, et incertaine de sa route avec tant de guides; l'Europe, le centre et le foyer de toutes les lumières du monde, attend encore une *philosophie.*

Je prie le lecteur qui serait tenté de rejeter comme téméraire une assertion qui n'est pas même hardie, de vouloir bien, avant de la condamner, lire l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement au principe des connaissances humaines,* par M. de Gérando [1].

En présentant cet ouvrage à mes lecteurs comme une démonstration de la proposition qui fait le sujet de ce discours, je crois faire preuve de confiance dans mon opinion, et, si j'ose le dire, de générosité envers ceux qui voudraient la combattre, puisque l'auteur tire de la comparaison des divers systèmes une conclusion toute opposée. Loin de désespérer de la philosophie, il appelle par tous ses vœux, il hâte de tous ses efforts la réforme des erreurs dans lesquelles elle est tombée, ou le complément des vérités qu'elle a entrevues, et il paraît convaincu que les philosophes découvriront un jour *le principe des connaissances humaines* et le vrai système de la philosophie, au même instant qu'il nous apprend l'inutilité des efforts qu'ils ont faits jusqu'ici pour y parvenir, et même qu'il prouve, jusqu'à l'évidence, l'impossibilité où ils sont d'y arriver jamais, tant qu'ils s'obstineront à marcher dans les mêmes voies. Je ne m'occupe pas de savoir si l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* laisse ou non quelque chose à désirer du côté de la profondeur des vues, de l'enchaînement des idées, de la précision des résultats : je n'en ai pas besoin. Quand même l'auteur aurait pénétré plus avant dans l'examen critique des divers systèmes de philosophie, qu'il aurait suivi dans leur exposition un ordre plus méthodique, ou déduit de leur comparaison des conclusions plus franches et plus fermes, il n'aurait que mieux

[1] 3 vol. in-8°. Chez Henrichs, rue de la Loi, n° 1231. (J'avertis, une fois pour toutes, que, dans le Discours préliminaire, toutes les citations qui sont distinguées par des guillemets sont prises de cet ouvrage.)

prouvé la thèse que j'ai avancée; mais il a traité son sujet avec autant d'impartialité qu'on en peut attendre d'un écrivain qui n'a pas prétendu demeurer neutre entre toutes les opinions. Son ouvrage est aussi clair que les matières l'ont permis : il est écrit dans notre langue, et il est bien écrit; il est même plus complet qu'aucun de ceux qui ont paru en France sur les divers systèmes de philosophie, puisqu'il présente l'exposé du système le plus récent, et qui sera sans doute le dernier du même genre, le système de Kant, encore peu connu en France, et qui a fait tant de bruit en Allemagne; et tel, en un mot, qu'est cet ouvrage, je le crois plus que suffisant pour autoriser tout lecteur de bon sens et de bonne foi à convenir de la proposition par laquelle j'ai commencé ce discours, et que je vais essayer de développer.

J'ose sonder une des grandes plaies de la société, la diversité, l'incertitude, la contradiction même des doctrines philosophiques. Les palliatifs sont épuisés depuis longtemps, et il n'est plus possible de dissimuler la gravité du mal; mais, pour en connaître l'étendue et en juger le danger, il faut remonter à son origine.

Le premier peuple qui nous soit connu par des monuments historiques, religieux, littéraires, et par le plus durable et le plus authentique des monuments, par lui-même, le peuple juif, ne connut jamais le nom de *philosophie*. Certain que Dieu avait *parlé* à ses ancêtres et *écrit* pour ses descendants, ce peuple n'avait garde de chercher ailleurs que dans ses traditions et ses *livres* le principe de ses connaissances morales, le fondement du pouvoir, la règle des devoirs, le type, en un mot, de toutes les vérités sociales. Il y lisait ses lois et ses mœurs, seuls besoins d'un peuple, et il ne demandait pas aux vaines opinions de l'homme ce qu'il trouvait dans tous les monuments, dans tous les souvenirs, dans la constitution même de sa société.

Et il ne faut pas, sur la foi de quelques écrivains prévenus, en rejeter la cause sur l'ignorance et la grossièreté dont ils

l'accusent. Si les premiers philosophes ont été partout des poëtes et des moralistes, certes il avait le droit de prendre place parmi les nations les plus éclairées, ce peuple qui nous offre dans les écrits de ceux qu'il appelle ses *prophètes* et ses *docteurs,* des modèles de la plus sublime poésie, et sous la forme de proverbes et de maximes, les leçons à la fois les plus hautes et les plus naïves de morale et de politique, et les règles les plus sages pour la conduite de la vie; et si c'est là la philosophie, sans doute il y en a bien autant dans Isaïe, David ou Salomon, que dans Homère ou Hésiode.

Il n'était pas non plus étranger à cette philosophie qui s'occupe des phénomènes de la nature ou des productions des arts, ce peuple qui, mieux que les Grecs et les Romains, sut régler son année sur le cours des astres [1], chez lequel le plus sage des rois fut le plus savant des naturalistes; qui déploya, dans la construction du temple le plus majestueux que le soleil ait éclairé, toute la science des arts, et même toute leur magnificence, et dont il paraît même que les vaisseaux se frayèrent à travers l'Océan une route qui devrait, tant de siècles après, immortaliser des nations modernes.

Partout où ces connaissances primitives de vérités morales ne furent pas fixées par l'Écriture, elles ne tardèrent pas à s'altérer autant par les passions des hommes que par l'éloignement des temps et la dispersion des peuples; mais elles ne purent jamais s'effacer entièrement. La grande idée de la cause première et de l'origine des choses ne sortit jamais de la société, et toujours le genre humain fut tourmenté du désir ou plutôt du besoin de connaître ce principe de toute vérité, premier objet de toute philosophie.

Les premiers peuples qui vivaient en société de famille ne pouvaient faire de ces notions confuses un système raisonné; ils les surchargèrent de leurs vaines imaginations, et, dans

[1] Scaliger donne le comput de l'année judaïque pour ce qu'il y a de plus parfait et de plus exact en ce genre.

leur ignorante simplicité, ils transportèrent à l'Être suprême et à sa nature toutes les idées ou plutôt toutes les images tirées de la nature humaine, de la génération des hommes, de leurs occupations, de leurs vertus, et surtout de leurs passions. Chaque famille, et bientôt chaque peuplade, eut ses dieux, et fit leur histoire, et de là la diversité des noms, des aventures et des caractères attribués chez les divers peuples à la même divinité. Les premiers qui sentirent l'inspiration du génie poétique recueillirent ces traditions populaires et les embellirent. Ils y mirent plus d'art sans y mettre plus de raison, et les firent passer à la faveur du rythme poétique, du chant, et même de la danse; et ce fut ainsi que se formèrent insensiblement et se répandirent ces bizarres et monstrueuses théogonies, cosmogonies, mythologies, ridicules travestissements des vérités primitives, que nous avons mal à porpos honorés du nom d'*allégories*, et qui défiguraient, par la licence de leurs images ou l'absurdité de leurs récits, les dogmes les plus graves et les plus importants.

Aussi les premiers sages qui voulurent s'élever à la connaissance d'eux-mêmes et de la nature morale, rejetèrent ce vain amas de puérilités, et cherchèrent dans la raison de l'homme ce qu'ils ne pouvaient plus reconnaître dans les croyances de la société.

Ces recherches, qu'on décora du nom de philosophie, commencèrent chez les peuples de l'Orient. C'est je crois une erreur d'en chercher la raison dans le climat; le climat ne donne à l'esprit ni force, ni justesse, et il ne parle qu'aux sens et à l'imagination. Je ne sais pas même si, toutes choses égales, les climats tempérés, les pays fertiles et d'un aspect riant, ne sont pas moins favorables à la contemplation que les contrées arides et sauvages, les pays tristes et nébuleux. Là, l'homme vit plus isolé des autres hommes, plus renfermé en lui-même et ses pensées comme ses habitudes ont quelque chose de plus grave et de plus moral. Si donc la philosophie se montra d'abord en Orient, c'est que, née à la fois du besoin et de l'ignorance des

doctrines religieuses, elle dut commencer à côté de la religion pour ainsi dire dans son berceau, et retenir, en se séparant, quelque idée confuse de ses premiers dogmes. C'est le roman qui naît de l'histoire, et, au défaut de la vérité, en conserve la vraisemblance; ainsi la philosophie et en particulier le dogmatisme, qui est à la philosophie ce que la foi est à la religion, prit naissance chez les Phéniciens et les Égyptiens, les premiers, voisins du peuple juif, les autres, longtemps ses alliés ou ses maîtres. Ainsi, les systèmes les plus anciens de philosophie furent des genèses et des *cosmogonies*, et la philosophie commença ses systèmes par où la religion avait commencé son enseignement et ses livres.

Thalès de Milet, fondateur de l'école ionique [1], commença chez les Grecs cette longue suite de philosophes ou de raisonneurs qui s'est étendue jusqu'à nous : il chercha dans la matière le principe des choses, et il est remarquable que cette première erreur de la philosophie soit aussi celle de ses derniers jours. L'eau fut l'élément auquel il accorda le privilége d'avoir produit les autres substances.

L'école italique, dont Pythagore fut le chef, suivit de près celle de Thalès; elle s'enveloppa de silence et de mystères, et fut la première de toutes les sectes occultes. Leurs secrets ne peuvent être que dangereux, aujourd'hui que toutes les vérités morales sont connues; alors, ils n'étaient peut-être que ridicules, et la métempsycose, dont Pythagore fut l'inventeur, et ces combinaisons de nombres où il plaçait le principe des choses, confirment assez ce soupçon. Cette école, cependant, plus occupée de morale que celle d'Ionie, conseillait de se dégager des pensées terrestres pour s'élever jusqu'à la nature divine.

Socrate trouva dans ses méditations, ou peut-être dans les livres des Hébreux déjà répandus en Orient, les notions des

[1] Voyez le *Tableau des Écoles de philosophie chez les Grecs*, par M. Adry. Chez Duprat-Duverger, rue des Grands-Augustins, n° 21.

vérités importantes dont la philosophie cherche depuis si longtemps les preuves, l'unité de Dieu créateur, conservateur et rénumérateur, et l'immortalité de l'âme. Le premier des philosophes grecs, il fit descendre la morale du ciel; et, sans doute, il l'aurait affermie sur la terre, si le génie d'un homme, quel qu'il soit, pouvait être une autorité pour l'homme et une garantie pour la société.

Socrate n'aspira pas à l'honneur de faire secte; il se contenta de léguer sa doctrine à ses disciples, et Platon, le plus célèbre de tous, recueillit la meilleure part de ce noble héritage.

Platon, fondateur de la première académie, révéla au monde la doctrine de son maître, la développa et l'embellit. Il proclama les *idées innées,* ou des idées universelles empreintes dans notre esprit par l'intelligence suprême, et chercha à mêler ensemble les opinions de Socrate, quelques-unes de Pythagore, la doctrine élevée des prêtres de Memphis, et peut-être quelques rayons de lumière empruntés des Juifs. L'âme, selon ce philosophe, doit juger, et non les sens; et nos idées sont des réminiscences dont le prototype est en Dieu. Il admettait deux causes, Dieu et la matière; celle-ci cause du mal, et dont l'auteur de tout bien n'a pu entièrement triompher, etc.

Doué des plus sublimes qualités de l'esprit et des dons les plus heureux de l'imagination, poëte, orateur, géomètre, philosophe, Platon, qui eut des idées si élevées sur Dieu et sur l'homme, ne sut pas en faire l'application à la société : il aperçut, si l'on me permet cette expression, les deux termes extrêmes du monde moral, mais il ne lui fut pas donné de voir le rapport qui les unit.

L'antiquité, ravie d'admiration pour la beauté de son génie et l'élévation de sa doctrine, le nomma le *divin Platon;* et nous verrons plus d'une fois ses opinions reparaître dans nos systèmes modernes de philosophie les plus accrédités, et toujours exciter le même enthousiasme.

Les esprits ne purent rester longtemps à la hauteur à laquelle Platon les avait élevés. Aristote les en fit descendre. Il

humilia l'intelligence humaine en rejetant les idées innées, et en ne les faisant venir à l'esprit que par l'intermédiaire des sens. Il enseigna trois principes, quatre causes, l'éternité du monde, la matière première et sa forme constituante, l'être existant et réel, moteur des intelligences inférieures, seules divinités, etc., etc. Platon assemble et crée, Aristote décompose : « Il excelle dans la disposition des formes; il est souvent » obscur et faible par le fond des choses... Le seul art qu'il ait » négligé d'enseigner est celui de découvrir la vérité; » mais s'il n'enseigne pas à la découvrir, il donne les moyens de la combattre. Non-seulement Aristote fournit comme Platon la matière du combat, mais il fournit encore les armes, et sa dialectique, minutieuse et presque mécanique, peut être regardée comme la tactique de la dispute.

Ce philosophe traça des règles à l'éloquence, à la poésie, à la grammaire; il fut moins heureux pour la politique et la métaphysique, préjugé fâcheux contre son système de philosophie, parce que la politique et la métaphysique appartiennent bien plus à la philosophie que les beaux arts. Platon, comme nous l'avons déjà dit, n'avait pas eu des idées plus justes sur la politique; les philosophes anciens, même ceux qui raisonnèrent le mieux sur l'homme, ne comprirent jamais la société.

Le stoïcisme vint à son tour. Zénon, son fondateur, chercha à réunir des systèmes opposés. Il admit la Divinité comme principe efficient, mais il la soumit au destin : notre âme est une particule de la Divinité; elle n'acquiert de certitude que par l'expérience, et toutes ses notions lui viennent des sens; il faut agir conformément à sa nature; le sage se suffit à lui-même, etc., etc.

Mais si, par leurs opinions, les stoïciens inclinaient davantage au péripatéticisme, ils étaient platoniques par leur morale : aussi leurs vertus furent toujours plus remarquées que leur doctrine.

On voit dans cet exposé rapide des principaux systèmes de philosophie chez les anciens, de ces systèmes qu'on peut re-

garder comme la source de tous les autres, que, sur l'existence de la première cause et le principe des connaissances humaines, les philosophes anciens flottèrent entre l'intelligence suprême et la matière éternelle, comme entre l'esprit de l'homme et ses sens, tantôt mêlant quelque chose de matériel à la Divinité, tantôt quelque chose d'intelligent à la matière; mais du moins cette direction forcée des systèmes philosophiques était un hommage solennel rendu à la distinction des deux substances qui existent dans l'univers, et des deux êtres qui constituent l'homme; distinction qu'on s'efforce aujourd'hui d'effacer, en *faisant* Dieu de la matière, et l'âme de l'homme de ses organes.

Qui pourrait cependant compter les sectes qui sortirent de ces cinq écoles comme des rejetons d'une tige féconde? Sans parler des disciples de Thalès qui eurent des opinions particulières, différentes de celles de leurs maîtres, tels qu'Anaximène, qui plaçait dans quelque chose d'aérien le principe créateur que Thalès avait attribué à l'eau, et qu'Héraclite, autre disciple de la même école, chercha dans le feu, ou Anaxagoras que son théisme et des notions plus exactes sur la suprême intelligence firent mettre au rang des athées, il sortit quatre sectes de l'école de Pytagore, dont la dernière fut le pyrrhonisme; cinq de celle de Socrate, qui aboutirent au cynisme : l'académie de Platon donna naissance à quatre autres académies, sans y compter le *syncrétisme,* qui voulut tout réunir ou tout confondre, et l'éclectisme, qui prétendit choisir dans toutes les opinions et faire un système unique des débris de tous les autres.

Ce serait se donner, à peu de frais, le mérite d'une érudition qu'on trouve dans tous les livres, que d'entrer dans le détail des opinions particulières à chaque secte, ou personnelles à chacun de leurs disciples. Nous renvoyons à l'*Histoire comparée.* On y verra toutes ces opinions se combattre, se modifier l'une et l'autre, ou se mêler et se confondre. Les sophistes, ces gladiateurs de la philosophie, espèce d'hommes qui, pour amuser le public, faisaient un jeu du raisonnement, et un métier

de la dispute, achevèrent de ruiner toute certitude, en soutenant à volonté le pour et le contre de tous les systèmes; et telle était la confusion introduite seulement par les deux premières écoles ioniques et italiques, et les sectes qu'elles avaient engendrées, que déjà du temps de Socrate « une réforme était » devenue nécessaire, toutes les idées étaient confondues, on » avait abusé de tous les principes; des questions téméraires » résolues par des hypothèses gratuites, une dialectique cap» tieuse employée à établir à volonté le paradoxe, la philo» sophie dépourvue à la fois de certitudes dans ses maximes, » d'utilité dans ses résultats, de dignité dans son caractère : » tels étaient les maux auxquels il fallait porter remède. »

Il n'y aurait à changer que les dates, et ce tableau du premier âge de la philosophie conviendrait parfaitement au dernier. Je continue.

Mais les écoles qui devaient remédier à de si grands maux, et réformer les abus qui s'étaient glissés dans la philosophie, ne purent elles-mêmes se soutenir longtemps sur leur propre terrain. Le platonisme, qui croyait aux idées empreintes dans nos âmes, dégénéra en idéalisme, qui ne peuplait l'univers que d'intelligences, et l'idéalisme aboutit aux rêveries de la théurgie et des mystagogues. Tandis que le péripatéticisme, qui tirait toutes nos idées des sens, menait à l'empirisme qui ne voyait rien au-delà des sensations et de leur expérience, et finissait dans le matérialisme le plus grossier, toutes ces écoles et toutes ces sectes anciennes et nouvelles allèrent enfin se précipiter dans l'abîme sans fond du scepticisme et du pyrrhonisme, qui cherchaient toujours pour ne pas trouver, et disputaient sans fin de peur de conclure : triste, mais inévitable résultat de tant de systèmes opposés et d'opinions contradictoires.

Si une réforme de la philosophie avait été nécessaire à la première époque, elle l'était devenue bien davantage à la dernière, depuis que les nouvelles écoles et les sectes diverses qui en étaient sorties avaient multiplié les systèmes, les disputes et

les incertitudes. Ces incertitudes et ces interminables divisions avaient même dégoûté les esprits de toute recherche philosophique. Les dernières convulsions du monde païen, et la longue oppression qui pesa sur la société pendant toute la durée de l'empire romain, avaient flétri les courages et éteint même l'intelligence [1]; et en philosophie comme dans tout le reste

[1] On ne parle jamais que de la barbarie des onzième et douzième siècles de notre ère; l'on ne dit rien de celle du deuxième et troizième siècles, et qui même avait commencé au premier, de cette époque de décadence, et bientôt de corruption littéraire, qui succéda si promptement à celle qu'avaient illustrée Cicéron, Tite-Live et Virgile. Sénèque, Lucain et même Tacite furent les derniers de l'une ou les premiers de l'autre, puisqu'avec de grandes beautés qui appartiennent à la première, ils se ressentent déjà plus ou moins, ou dans leurs pensées, ou dans leur style, de la dégénération de la seconde. Après eux, il n'y a plus rien. Quels orateurs, quels historiens, quel poëtes, que ceux des derniers temps de l'empire, où Claudien, le moins mauvais de tous ces versificateurs, parut un phénomène! et cependant leur langue naturelle était celle de Cicéron et d'Horace, et ils avaient sous les yeux tous les grands modèles, et même une foule d'autres que nous avons perdus. Il faut pour retrouver de la raison, et même de l'esprit, attendre que le christianisme, devenu société publique, ait aussi sa littérature. De cette littérature chrétienne date l'époque de la renaissance de l'esprit, qui commence, si l'on veut, à Tertullien, saint Augustin et saint Ambroise, et se prolonge jusqu'à saint Bernard, le dernier des Pères dont les ouvrages nous soient parvenus écrits en latin. Les Pères de l'Église ont été aussi les pères de la littérature; mais aux onzième et douzième siècles, les progrès de l'esprit parurent suspendus, parce qu'il fallait que la société formât sa langue, instrument nécessaire de toute culture intellectuelle, et qu'elle hésitât longtemps entre la langue polie de ses anciens maîtres, et les jargons barbares de ses derniers conquérants. La barbarie du deuxième et du troisième siècles était l'état d'un homme fait qui sait parler, et qui n'a point d'esprit; la barbarie des onzième et douzième siècles était l'état d'un enfant qui annonce de l'esprit et de la pénétration, et ne peut pas encore se faire entendre. Aussi à mesure que la langue se forme, l'esprit se montre d'abord naïf, parce que la société sortait de l'enfance, bientôt grand, noble, élevé, comme il convient à l'âge mûr. On attribue nos progrès dans les lettres à l'étude de l'antiquité, je le veux bien; mais croit-on que les faibles écrivains de l'histoire d'Auguste ne connussent pas Tite-Live, ou que Claudien n'eût pas lu Virgile? Ne devraient-ils pas trouver dans ces écrivains, dont ils parlaient la langue, une foule de beautés de style qui sont perdues pour nous, et les rhéteurs de profession leur manquèrent-ils pour les leur faire remarquer, etc. ?.....

Si les modernes doivent tous leurs progrès à l'étude de l'antiquité, comment des anciens eux-mêmes ne pouvaient-ils apprendre, dans cette même étude, à

« l'esprit humain avait perdu ces facultés hardies et créatrices, » qui avaient illustré les beaux siècles de la Grèce. » Les éclectiques, parti de *modérés* en philosophie, voulurent faire leur profit de cette lassitude des esprits, et de la contradiction des doctrines, en composant un système moyen qui laissait ce qu'il y avait de fort et d'absolu dans les diverses opinions, et ne prenait guère que ce qu'il y avait de faible. Tout système est d'un seul jet : c'est un corps et un ensemble de vérités ou d'erreurs liées les unes aux autres dans l'esprit de celui qui les a conçues; on ne fait pas un système avec d'autres systèmes, comme on fait une histoire avec d'autres histoires, et les éclectiques achevèrent de ruiner les anciennes opinions sans en établir de nouvelles qui pussent prendre quelque crédit sur les esprits. Du débris de tous ces systèmes il ne se forma qu'un chaos, et c'est alors que le premier interprète du christianisme, au milieu de cette confusion de doctrines, et après que tous les systèmes avaient été successivement soutenus et abandonnés, écrivait aux premiers chrétiens : « Les Grecs cher- » chent encore la science et la sagesse que nous venons vous » annoncer; » *Græci sapientiam quærunt... nos autem predicamus.*

Quand le christianisme se leva sur l'univers alors presque entièrement soumis aux Romains, si l'on disputait encore dans les écoles sur le platonisme ou le péripatéticisme, on ne voyait presque plus dans la société que des épicuriens et des stoïciens, et, par des effets contraires de la même cause, ces deux systèmes opposés entre eux avaient survécu à tous les autres. Les faibles, abattus par les malheurs publics, avaient cherché dans l'épicurisme l'oubli des maux; les forts, aigris par l'oppression, s'étaient jetés dans le stoïcisme comme dans un der-

imiter leurs compatriotes et presque leurs contemporains? Et nous-mêmes n'avons-nous pas vu dans notre révolution la littérature dégénérer malgré l'étude assidue de l'antiquité, et même des plus beaux modèles du siècle de Louis XIV.

nier retranchement. Celui-ci exaltait les âmes jusqu'à l'impassibilité; celui-là, en les amollissant par les jouissances, émoussait le sentiment des peines. Ainsi, les sectateurs d'Épicure par amour excessif du plaisir, les disciples du portique par mépris exagéré des maux, voyaient les événements publics avec une égale indifférence, et tandis que la doctrine d'Épicure, bien ou mal entendue, en plongeant l'homme dans la volupté, avilissait jusqu'à la servitude, et ruinait tout l'esprit public, le stoïcien, s'enveloppant dans son orgueilleuse constance, même lorsqu'il aurait eu besoin d'énergie, et plus fort pour souffrir que pour agir, pensait bien moins à illustrer sa vie qu'à honorer sa mort.

Cependant les premiers docteurs du christianisme, élevés à Alexandrie, dans les systèmes de Platon, cherchèrent à les concilier avec leurs dogmes, autant par une suite de la direction que leur esprit avait reçue, que pour gagner au christianisme les partisans du système philosophique qui en étaient les moins éloignés : en effet, les idées de Platon se rapprochaient de quelques vérités fondamentales de la religion chrétienne, comme le stoïcisme de sa morale sévère; et Platon avait trouvé dans son génie, et Zénon dans son caractère, quelque chose des dogmes ou des pratiques que la nouvelle philosophie venait enseigner, prescrire ou conseiller. Mais les docteurs chrétiens ne s'attachèrent pas si exclusivement à un seul philosophe, qu'ils ne prissent dans les opinions des autres ce qui pourrait s'accorder avec leurs doctrines, et leur concilier un plus grand nombre d'esprits.

« Ce que j'appelle la philosophie, dit saint Clément d'Alexan-
» drie, n'est pas celle des stoïciens, de Platon, d'Epicure ou
» d'Aristote; mais le choix formé de ce que chacune de ces
» sectes a pu dire de vrai, de favorable aux mœurs, de con-
» forme à la religion. » Sorte d'éclectisme qui n'avait pas l'inconvénient de l'éclectisme purement philosophique, puisqu'il ne faisait que rallier des vérités éparses et particulières à une doctrine toute formée, et à un système général de vérités,

et rapprocher ainsi les conséquences de leurs principes.

Cependant la philosophie platonicienne domina presque exclusivement dans la première école chrétienne, jusqu'au temps où l'inondation des barbares et les guerres sanglantes des nouveaux conquérants entre eux, et avec les anciens peuples, firent cesser tout enseignement public, en détruisant tout état politique de société.

Lorsque l'Europe commença à respirer de ses longs malheurs, et que la religion, qui avait survécu à la dévastation universelle, put s'occuper de l'éducation des nouvelles sociétés et de la restauration des études, les écrits d'Aristote, portés dans l'Occident par les Arabes, furent les premiers offerts à l'avidité des esprits, et au besoin qu'ils éprouvaient de se polir. Des esprits incultes, et qui n'avaient pas même, dans leur langue demi-formée, d'instruments suffisants de la pensée, devinrent subtils avec Aristote, plutôt qu'ils n'auraient été éloquents avec Platon; et peut-être aussi la nature de l'esprit humain exigeait-elle qu'il se pliât aux procédés rigoureux d'une philosophie logique, avant de s'élancer dans les hauteurs de la métaphysique. Malheureusement on prit pour de la métaphysique une idéologie obscure et litigieuse; des règles mécaniques de l'art de raisonner tinrent lieu de raison, et l'on crut trouver dans les *universaux* et les *catégories* l'universalité des connaissances humaines.

La métaphysique d'Aristote fournit un aliment inépuisable aux disputes; sa dialectique était un arsenal ouvert à tous les combattants, et la guerre, cette première passion des peuples enfants, ne fit que changer d'objet. Mais les questions fondamentales de la science morale, que la philosophie de nos jours a si audacieusement portées à son tribunal, étaient alors décidées par la religion, ou traitées dans l'esprit de son enseignement. Il y avait, dans toute l'Europe, uniformité de doctrine sur les points importants, et unité de sentiments; les docteurs des différentes universités, ou même des diverses nations, faisaient assaut d'arguments plutôt qu'ils ne luttaient d'opinions,

et la philosophie avait aussi ses tournois qui ressemblaient à des combats, et qui n'étaient qu'un exercice pour l'esprit. Cependant cette manière de traiter la philosophie n'était pas sans dangers, même lorsque la philosophie elle-même était exempte d'erreurs, et l'habitude de la dispute sur des questions inutiles ou ridicules rendait les savants pointilleux et querelleurs. Toutefois il est juste de reconnaître que la scolastique a donné de la sagacité aux esprits, de la précision aux idées, de la concision aux langues modernes, surtout à la nôtre; et Leibnitz, juste appréciateur de tout mérite, déclare qu'*il y a de l'or caché dans le fumier de l'école*.

Au quinzième siècle, de grandes découvertes préparèrent pour les âges suivants de grands événements. La poudre à canon, la boussole, un nouvel hémisphère, changèrent la face du monde politique. Le monde moral eut aussi ses découvertes. La réforme vint révéler à l'Europe sa nouvelle doctrine, et ils formèrent un nouveau monde dans le monde chrétien, ces peuples qui, sur la parole de quelques novateurs, se crurent les arbitres de leurs constitutions politiques et les juges de leur croyance religieuse. L'imprimerie, puissant moyen de combat pour les esprits, fournit de nouvelles armes à la guerre des opinions; mais il manqua la boussole, que d'imprudents navigateurs ne voulurent plus consulter, et dont cependant les esprits, livrés désormais à tout vent de doctrine, auraient eu plus besoin que jamais pour se diriger sur cette mer semée d'écueils et fameuse par ses naufrages.

Les premiers réformateurs ne furent ni de grands philosophes ni de forts théologiens. Au fond, ils avaient, pour étendre leurs conquêtes, des moyens plus sûrs que des syllogismes, et des arguments d'un autre poids que ceux de l'école aux yeux des princes et des peuples. Cependant, à juger la direction générale que la réforme devait faire prendre insensiblement à l'enseignement purement philosophique, il était naturel qu'une doctrine religieuse ou théologique qui, dans l'explication des dogmes de la religion chrétienne, se tenait au rapport des sens

et ne voyait rien au-delà, fît incliner la philosophie au péripatéticisme qui n'admet d'idées que celles qui viennent par les sens, et c'est aussi ce qui arriva, tandis que, par la raison contraire, les écoles catholiques et mêmes luthériennes penchaient davantage vers les idées de Platon [1]. On peut croire aussi que la langue vulgaire, introduite par la réforme dans la liturgie d'une grande partie de l'Europe, devait à la longue pénétrer aussi dans les livres de philosophie; c'était, surtout à cette époque, un moyen de séparer l'enseignement de la philosophie et de la religion de l'étude des belles lettres, et de faire un sujet vulgaire de conversation de ces doctrines élevées qui doivent être l'entretien des savants.

Enfin les beaux esprits, chassés de Constantinople, s'étaient répandus en France et en Italie; et si, selon Condillac, les Grecs *ne portèrent aucune connaissance dans la philosophie,* ils y portèrent du moins leurs subtilités. « Ce fut alors, dit l'*His-* » *toire comparée*, que la philosophie commença à se séparer de » la théologie, et eut le bonheur, en vertu de ce divorce, de » redevenir une étude profane. » La suite nous apprendra ce que la religion et même la philosophie ont gagné à ce divorce; mais, en attendant les heureux effets de cette séparation, la philosophie fut rejetée dans toutes les questions qui avaient occupé et divisé les philosophes de l'antiquité, sur la cause première de l'univers, sur l'origine des choses, la distinction de l'esprit et des sens, les fondements de la morale et de la société; sans avoir plus de moyens, ni d'autres *données* qu'ils n'en avaient eu pour les résoudre, et redevenue étude profane, et peut-être étude païenne, elle fut condamnée à recommencer tous les systèmes du paganisme, et à *renouveler des Grecs* toutes leurs écoles, toutes leurs sectes et toutes leurs disputes. Ainsi, nous avons eu dans nos temps modernes de nouveaux platoniciens, de nouveaux péripatéticiens, de nou-

[1] Melanchton en particulier était platonicien. On sait qu'il était le plus modéré et presque le plus catholique des docteurs luthériens.

veaux académiciens, de nouveaux épicuriens, surtout de nouveaux sceptiques. Nous avons eu nos idéalistes, nos empyriques, nos matérialistes, nos dogmatistes, même nos théosophes et nos illuminés, des sophistes en grand nombre, et il ne nous a manqué que des stoïciens : aujourd'hui nous devenons éclectiques pour être quelque chose; mais n'anticipons pas sur l'ordre des temps.

« Après la chute de la philosophie scolastique, la raison » humaine était préparée à *reconstruire* enfin son ouvrage. » *Trois grands réformateurs* voulurent successivement, dans » le cours du dix-septième siècle, exécuter cette entreprise [1], » Bacon en Angleterre, Descartes en France, Leibnitz en Alle- » magne; tous trois doués du génie le plus vaste et le plus » fécond, tous trois concevant un système complet et métho- » diquement ordonné, tous trois exerçant un puissant em- » pire, et se partageant entre eux le siècle qui va suivre, ils » viennent chercher également, dans le principe de nos con- » naissances, le fil qui va les diriger; *mais, se divisant entre* » *eux au point de départ, ils s'engagent dans des routes di-* » *verses.* » Nous en savons assez. Ces trois réformateurs, qui se divisent au point de départ, ne se rejoindront plus; ils réformeront la philosophie chacun sur un plan particulier, et en se partageant le siècle qui va les suivre, ils partageront les esprits. Cette philosophie, qu'on *réforme* sans cesse et qui ne se *forme* jamais, n'y aura gagné à la fin que d'avoir élargi le champ de bataille : le besoin d'une autre réforme se fera bientôt sentir, et nous pouvons d'avance compter sur un nouveau réformateur.

Bacon sentit le premier la nécessité de *reconstruire* cet édi-

[1] L'auteur de l'*Histoire comparée* dit que Bacon enseigne à mieux savoir, Descartes à mieux penser, Leibnitz à mieux déduire; mais bien savoir, n'est-ce pas bien penser et bien déduire? Bien penser n'est autre chose que bien savoir, et peut-on bien penser et bien savoir sans bien déduire? Il me semble que cette distraction est plus ingénieuse que solide.

fice, comme s'il avait jamais été construit. Il étudia la nature, rappela tout à l'expérience et à l'observation des faits, plaça dans les sens l'origine des idées, et mérita ainsi d'être surnommé l'Aristote des temps modernes. Il est digne de remarque que la philosophie morale ait commencé chez les païens par le système de Platon, et recommencé dans le monde chrétien par le système d'Aristote. Ce fut au sein de la réforme, et j'en ai donné la raison, que parut le nouveau péripatéticisme. Comme l'ancien Aristote, Bacon donna des méthodes, établit des classifications, inventa des terminologies, et même subtiles et un peu vagues. Son goût particulier, et la direction qu'il donne à ses recherches, auraient dû le placer plutôt parmi les pères de la philosophie physique que parmi les réformateurs de la philosophie morale, et il inclinait même pour cette raison au système d'Épicure, plus occupé de physique, même dans sa morale, que tous les autres philosophes de l'antiquité.

Bacon dispose plutôt qu'il n'invente, et ce genre d'esprit, et, s'il faut le dire, les fautes graves qu'on reproche à son caractère public, s'accordent mieux, ce me semble, avec l'idée que nous nous formons d'un homme de beaucoup d'esprit qu'avec l'idée d'un homme de génie : le génie est plus fort pour créer qu'habile à disposer; et, lorsqu'il passe de la sphère des spéculations à celle des devoirs, il est autant ou plus dans le cœur que dans la tête, et il pèche par exagération de vertu plutôt que par bassesse. Quoi qu'il en soit, comme les systèmes péripatéticiens n'ont jamais excité ces sentiments d'admiration et d'enthousiasme que réveillent toujours les idées platoniques, et qui longtemps ferment les yeux sur les défauts d'un système, on aperçut bientôt les vides que Bacon avait laissés dans sa doctrine : chacun les combla avec ses idées, et le réformateur fut réformé par ses disciples.

L'attachement de Bacon au christianisme ne lui avait pas permis de voir ou de redouter les dernières conséquences de ses principes. Locke, le plus célèbre de ses sectateurs, les fit pencher vers l'empirisme, et peut-être vers le matérialisme, et

il douta si la matière pouvait recevoir la faculté de penser. Leibnitz avait *trouvé* l'ouvrage de Locke *mince sur la nature de l'âme;* Voltaire en jugea autrement, et mit Locke à la mode en France, comme il y avait mis Shakspeare et les Anglais, et Condillac le naturalisa parmi nous. Celui-ci ne vit dans nos idées que des *sensations transformées :* il supposa l'homme une statue, pour mieux expliquer le développement de ses organes et l'activité de son esprit; il accorda au tact le singulier privilége de faire en quelque sorte l'éducation des autres sens, et de transmettre à l'esprit les idées les plus distinctes. Condillac est ou paraît être clair et méthodique; mais il faut prendre garde que la clarté des pensées, comme la transparence des objets physiques, peut venir d'un défaut de profondeur, et que la méthode dans les écrits, qui suppose la patience de l'esprit, n'en prouve pas toujours la justesse, et moins encore la fécondité. Il y a aussi une clarté de style en quelque sorte toute matérielle, qui n'est pas incompatible avec l'obscurité des idées. Rien de plus facile à entendre que les mots de *sensations transformées* dont Condillac s'est servi, parce que ces mots ne parlent qu'à l'imagination, qui se figure à volonté des transformations et des changements; mais cette transformatiou, appliquée aux opérations de l'esprit, n'est qu'un mot vide de sens, et Condillac lui-même aurait été bien embarrassé d'en donner une application satisfaisante. Ce philosophe me paraît plus heureux dans ses aperçus que dans ses démonstrations : la route de la vérité semble quelquefois s'ouvrir devant lui; mais, retenu par la circonspection naturelle à un esprit sans chaleur, et intimidé par la faiblesse de son propre système, il n'ose s'y engager. Locke avait été faux et superficiel dans sa politique, Condillac fut quelquefois ridicule dans l'application de ses principes à la littérature; préjugé fâcheux contre la justesse de leurs opinions philosophiques. Le péripatéticisme de Bacon dégénérait de plus en plus; Hobbes en avait fait le matérialisme, Hume en fit son scepticisme. Quelques philosophes du dix-huitième siècle, en France ou en Angleterre, l'ont mêlé à des opinions plus

hardies. Helvétius a renchéri sur tous. Bacon, Locke, Condillac, cherchaient dans nos sens l'origine de nos idées, Helvétius y a trouvé nos idées elles-mêmes. *Juger*, selon ce philosophe, *n'est autre chose que sentir*, et il a fondé sur ce principe la morale de l'intérêt, de l'égoïsme et de la volupté. Aujourd'hui les bons esprits, éclairés par les événements sur la secrète tendance de toutes ces opinions, les ont soumises à un examen plus sévère, et après les avoir si longtemps défendues, on commence à apercevoir le danger de les admettre, ou même l'impossibilité de les expliquer. La *transformation* des sensations en idées ne paraît plus qu'un mot vide de sens. On trouve que l'*homme-statue* ressemble un peu trop à l'*homme-machine*, et Condillac est modifié ou même combattu sur quelques points par tous ceux qui s'en servent encore dans l'enseignement philosophique.

Le réformateur de la philosophie en France fut Descartes, le seul peut-être des trois qui mérite le titre de réformateur. En effet, Bacon avait réformé le langage barbare de la philosophie scolastique, plutôt qu'il n'avait changé l'esprit des écoles où régnait Aristote, puisqu'il était lui-même d'accord avec ce philosophe sur le point fondamental de sa doctrine, l'origine des idées, et que, dans l'empire du péripatéticisme, il était à bon droit regardé comme un second Aristote. Descartes, en détrônant Aristote, réforma donc Bacon, et il ne fut pas lui-même réformé par Leibnitz, qui fit son système indépendant de celui de Descartes, et ne fut ni son antagoniste, ni son disciple; c'étaient deux grandes puissances qui s'observent sans se combattre, et se ménagent sans s'unir.

Descartes, pour réformer la philosophie, commença par réformer les habitudes de son esprit, et partit du doute universel dont on a combattu la sincérité, l'utilité ou la possibilité, pour arriver à son évidence, dont on lui a contesté la certitude. Il rejeta l'opinion d'Aristote sur l'origine des idées, et emprunta de Platon les idées *innées* que Locke, et après lui nos philosophes du dernier siècle, ont affecté de ne pas entendre dans le

sens de Descartes, pour le combattre avec plus d'avantage. Bacon, qui n'admettait d'idées que celles qui viennent de l'expérience des faits extérieurs et des impressions reçues par les sens, avait fait ou préparé d'heureuses découvertes en physique expérimentale; Descartes, qui croyait aux idées générales, généralisa aussi en géométrie, et avec un grand succès. Mais, si la doctrine de Bacon tendait à l'empirisme, celle de Descartes pouvait dégénérer en idéalisme. Il eut des disciples parmi les hommes les plus célèbres de son temps, mais des disciples éclairés qui le réformèrent sur plusieurs points. Il en eut d'autres qui outrèrent ses principes, et dont les sentiments décréditèrent peut-être plus sa doctrine que ne l'avaient fait les objections de ses adversaires, aujourd'hui peu connus. Malebranche, le philosophe le plus méditatif de l'école cartésienne, et qui possédait l'art d'embellir la métaphysique même la plus abstruse, portant à ses derniers confins la doctrine des idées empreintes dans nos âmes par la Divinité, vit tout en Dieu, tandis que Spinosa, penseur opiniâtre plutôt que profond, abusant de quelques principes dont Descartes aurait désavoué les conséquences, fit son Dieu de tout [1].

La philosophie de Locke et la physique de Newton firent abandonner, dans le dernier siècle, la doctrine de Descartes. L'anathème lancé contre son système de physique s'étendit jusqu'à sa philosophie morale, beaucoup trop morale pour cette époque, et Condillac osa dire que « le cartésianisme n'avait dû » ses succès qu'à ses erreurs. » Cependant les méthodes de Descartes n'en ont pas moins conservé une influence secrète sur l'éducation de l'esprit, et, comme le remarque Terrasson, « l'éloquence anglaise ne s'est pas perfectionnée depuis New» ton, comme l'éloquence française s'est perfectionnée depuis » Descartes. »

Le restaurateur de la philosophie en Allemagne fut Leibnitz,

[1] On vient de proposer à l'Académie de Berlin, pour sujet de concours : « Quels sont les points de contact du cartésianisme et du système de Spinosa? »

le génie peut-être le plus universel qui ait paru, et qui se présenta pour cette haute mission avec l'ascendant que lui donnaient sur les esprits sa prodigieuse érudition dans tous les genres de connaissances, et ses découvertes fécondes en géométrie.

Leibnitz ne chercha pas plus que Descartes, dans nos sens, l'origine de nos idées, parce qu'il remarqua très-bien que nos idées sont simples et nos sensations complexes; il ne fit pas, comme Aristote et Bacon, de notre entendement une *table rase*, sur laquelle les impressions faites par les objets extérieurs venaient graver des idées et des connaissances. Les idées générales et innées, qui ont quelque chose de l'inspiration, convenaient mieux au caractère de son esprit. Il renouvela donc le platonisme; mais un platonisme plus épuré, plus savant, plus profond, plus méthodique que celui du disciple de Socrate, et tel qu'il pouvait sortir du génie de Leibnitz, éclairé de toutes les lumières que le christianisme a répandues sur les plus hautes questions de la philosophie morale; car le système de Leibnitz est, si l'on y prend garde, non-seulement le système le plus vaste et le plus complet de tous les systèmes philosophiques, mais encore le plus religieux [1].

Le mouvement que ce Platon du Nord avait donné aux esprits ne tarda pas à se tourner contre son système. Wolff, le plus célèbre de ses disciples, réunit les opinions de son maître en corps de doctrine, les développa et y ajouta les siennes. « Il a fait quelques pas de plus dans la direction de Leibnitz, » mais il n'a pas songé à le redresser dans ce qu'il pouvait » avoir de défectueux. » D'autres y songèrent. Wolff fut combattu à son tour, et les ouvrages qui parurent en Allemagne, pour ou contre Leibnitz et Wolff, formeraient, avec

[1] Il existe un Traité autographe de Leibnitz sur les points controversés entre les différentes communions chrétiennes, dans lequel il appelle l'*Exposition de la foi catholique*, par Bossuet, *opus verè aureum*, et il est d'accord avec lui sur tous les points.

ceux de ces deux philosophes, une vaste bibliothèque. « La » philosophie de Leibnitz et de Wolff se partagea en deux » classes : l'une de ceux qui demeurèrent fidèles aux doc- » trines de leurs maîtres, l'autre de ceux qui les ont modi- » difiées ou réformées avec plus ou moins d'indépendance; » en sorte que la philosophie de Leibnitz n'a pas conservé, en Allemagne, une autorité plus universelle que celle de Descartes en France, ou de Bacon en Angleterre; et ces trois systèmes, qui devaient renouveler la philosophie, vieillis comme les autres, ne sont plus que des époques de son histoire.

Cependant l'Allemagne restait, depuis un siècle, sur cette philosophie leibnizienne, arrangée, modifiée, réformée de mille manières par Wolff et par une foule d'autres. C'était beaucoup pour un peuple plus constant dans ses habitudes que dans ses opinions. Des esprits ouverts, depuis trois siècles, à toutes les nouveautés, et impatients d'un si long repos, semblaient appeler une nouvelle impulsion et attendre un autre réformateur. Il parut dans le nord de l'Europe, et cette *réformation philosophique* commença dans les mêmes lieux qui avaient été, trois siècles auparavant, le théâtre de la réformation religieuse.

Kant annonça qu'il venait faire une révolution totale dans la philosophie. C'était, en Allemagne surtout, un moyen infaillible d'y faire croire; et qu'il y eût ou non du génie dans ses systèmes, cette affiche prouvait beaucoup d'esprit et une grande connaissance des hommes.

Le philosophe prussien commença, en effet, par rejeter comme erroné ou insuffisant tout ce qui avait été enseigné jusqu'à lui depuis trois mille ans. Il renversa l'un sur l'autre le lycée, l'académie, le portique, et après avoir fait aussi *table rase* en philosophique, il promit d'établir, sur les débris de de tous les systèmes, le règne de la *raison pure* et de la philosophie *transcendantale*, et d'asseoir enfin sur des bases inébranlables le fondement de toutes nos connaissances. Cette nouvelle doctrine, dont l'exposé le plus sérieux ressemble un peu, pour

nous autres Français, à de la plaisanterie, devint, dans l'Allemagne lettrée, l'objet d'un engouement universel, et dont nous-mêmes, assez vifs dans nos premiers mouvements d'admiration, pouvons à peine nous former une idée. Kant fut proclamé l'oracle de la raison, l'interprète de la nature, le messie promis à la philosophie : depuis Luther, on n'avait pas vu d'exemple d'un pareil fanatisme, et il fut heureux sans doute, pour la tranquillité des peuples, que cette doctrine, venue trop tard, ne trouvât plus rien dans la société qu'elle pût livrer aux passions de l'homme et qu'elle ne parlât qu'à son esprit. Quand on fut rassasié d'admiration pour ce nouveau système, on songea à l'étudier, et l'on se vit arrêté au premier abord par la difficulté de le comprendre. Les divisions commencèrent entre les disciples eux-mêmes, ou entre le maître et ses disciples, moins encore sur l'erreur ou la vérité des opinions que sur l'intelligence des traités où elles étaient exposées, et l'aigreur des disputes fut proportionnée à la vivacité de l'enthousiasme. La prodigieuse multiplicité des détails, la nouveauté des définitions, la bizarrerie des termes, la complication des résultats, toutes choses qui sont un moyen de succès chez les Allemands, lesquels ont plus de simplicité dans le caractère que dans les idées, faisaient broncher à chaque pas l'adepte le plus fervent et le plus dévoué. C'était un pays inconnu où l'on ne pouvait pénétrer qu'à l'aide d'une langue inintelligible, un immense édifice où l'architecte vous égarait dans les distributions intérieures, sans jamais vous permettre de saisir l'ensemble. A la fin et à force de commentaires, de bons esprits commencèrent à soupçonner que cette impénétrable obscurité pouvait déguiser le vide des idées, comme en cacher la profondeur. Ils y portèrent la lumière, et découvrirent bientôt les côtés faibles du système. Alors, et comme il arrive toujours, chacun voulut en reprendre en sous-œuvre les fondements ou en réparer les brèches, c'est-à-dire le refaire d'après ses idées et sur un autre plan. Kant desavoua ces indiscrets amis, et les accusa de ne pas l'entendre; reproche adressé à tous ceux qui

tentaient de l'expliquer. Enfin, le système de Kant, tourmenté, défiguré de mille manières, et devenu plus obscur par la multitude des commentaires, transformé successivement en plusieurs autres systèmes tout opposés, et dont quelques-uns des plus récents présentent les idées les plus étranges, a eu, presque du vivant de son auteur, le sort de tous les autres. On compte à peine en Allemagne quelques *kantiens* purs, mais beaucoup de *demi-kantiens* ou d'*anti-kantiens*, et de sectateurs d'autres systèmes formés des débris de celui de Kant. Le criticisme de ce philosophe annoncé avec emphase, reçu avec fanatisme, débattu avec fureur, après avoir achevé de ruiner la doctrine de Leibnitz et de Wolff, n'a pu se soutenir sur ses fondements, et n'a produit, pour dernier résultat, que des divisions ou même des haines, et un dégoût général de toute doctrine; et, s'il faut le dire, il a tué la philosophie, et peut-être tout nouveau système est désormais impossible.

Nous placerons ici, avant d'aller plus loin, quelques observations générales sur les doctrines philosophiques anciennes et modernes, dont nous venons d'esquisser le tableau.

La question fondamentale de tous les systèmes philosophiques, le point précis de leur opposition réciproque, est la question de l'*origine des idées,* puisque c'est dans nos idées, quelle qu'en soit d'ailleurs la source, que l'on doit chercher le *principe de nos connaissances,* problème le plus important que la philosophie ait pu se proposer.

Cette question, diversement résolue, a donné naissance au platonisme et au péripatéticisme, ces deux systèmes principaux autour desquels sont venus se placer, chacun à son rang, les systèmes dérivés et secondaires.

En effet, ces deux systèmes correspondent et aux deux substances qui constituent l'univers, l'intelligence et la matière, et aux deux facultés qui constituent l'homme, l'esprit et les sens, c'est-à dire aux seules choses qui puissent être l'objet de nos idées, et aux seules facultés où nous puissions en trouver l'origine; et entre ces deux opinions, il n'y en a qu'une autre

qu'on puisse imaginer, celle qui, dans l'univers, confond l'intelligence et la matière, et dans l'homme l'esprit et les organes, soit que dans l'univers comme dans l'homme, tout soit esprit ou tout soit matière.

Platon, qui croyait à l'existence d'une suprême intelligence, admit les idées *innées;* il les supposa en nous à notre propre insu, et antérieures à toute connaissance explicite. Il en fit même des réminiscences, dont l'exemplaire ou le prototype était en Dieu. Aristote, qui admettait l'éternité de la matière, se déclara pour les *idées acquises* et venues à l'esprit par les sens.

La doctrine de Platon excita l'admiration de l'antiquité, et toutes les fois qu'elle a paru dans la société sous une forme ou sous une autre, elle a été accueillie avec ces sentiments vifs et profonds que de froids raisonneurs prennent pour un enthousiasme peu réfléchi; que d'autres, dans des intentions différentes, taxent de fanatisme, mais dans lesquels une haute philosophie ne voit que l'expression franche et involontaire du rapport nécessaire de ces nobles idées avec la nature de notre intelligence et la constitution de la société. La doctrine opposée a toujours été reçue avec plus de calme; l'esprit de parti l'a répandue à force d'obstination, et souvent à l'aide d'opinions moins innocentes. « Leibnitz et Descartes, dit l'auteur de l'*Histoire comparée*, produisirent une sensation bien plus vive » que Bacon. Ceux-là firent des enthousiastes, tandis que » Bacon n'eut que des partisans. »

Il est même digne de remarque que les génies les plus brillants dont s'honorent la philosophie et les lettres, Platon, saint Augustin, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon, Leibnitz, ont tous été partisans des *idées innées,* ou venues à l'esprit d'ailleurs que des sens, et il n'est peut-être pas difficile d'en donner la raison.

Les hommes dans l'esprit desquels naissent de grandes pensées, et qui reçoivent, pour parler avec Bossuet, des *illuminations soudaines* et presque toujours inattendues, doivent être naturellement disposés à se ranger du côté d'un système qui

semble donner à nos idées une origine presque surnaturelle, et en faire une sorte d'inspiration; et ceux, au contraire, qui font leurs idées avec les idées d'autrui, et à force d'entretiens et de lectures, doivent s'accommoder davantage du système des idées acquises par les sens.

Le platonisme aussi est éminemment religieux, moyen assuré de défaveur passagère et de succès constants, au lieu que le système opposé s'allie naturellement au matérialisme, qui n'a garde de nier les *sensations transformées*, *et l'homme-statue*. Le platonisme est pour cette raison plus ami des choses morales, comme le péripatéticisme des choses physiques; et c'est ce qui explique les progrès de la littératnre et des beaux-arts en France dans le dix-septième siècle, et le progrès des sciences physiques dans le siècle suivant.

On a dit à l'honneur de la philosophie d'Aristote et de ses successeurs, qu'elle donne la raison de ce *qui est,* et celle de Platon la raison de ce *qui doit être.* Cette remarque n'est ni vraie ni assez philosophique; car, *si ce qui est* est mauvais, il n'a pas de raison, parce qu'il ne peut y avoir de raison au mal; et *si ce qui est* est bon, la raison de ce qui est bon se trouve dans ce qui doit être : car qu'est-ce que le bon et le beau, sinon ce qui doit être?

Enfin, le platonisme est plus absolu et plus simple que le péripatéticisme : c'est encore par ce côté qu'il plaît aux esprits supérieurs, naturellement portés vers l'absolu, et qui tendent toujours à simplifier leurs idées pour généraliser leurs connaissances. Le doute, où les esprits médiocres se reposent si volontiers, est pour les esprits forts ce qne l'indécision est pour les forts caractères, un état d'inquiétude et de malaise, dans lequel ils ne sauraient se fixer.

A présent, si nous jetons un coup d'œil général sur l'état actuel de la philosophie chez les nations modernes qui l'ont cultivée avec le plus d'ardeur, la France, l'Allemagne, l'Angleterre, où trouverons-nous *une* philosophie? Sera-ce en France? et pourrait-on nous dire quel est le système de philo-

sophie qui y est, je ne dis pas absolument universel, mais seulement dominant? Sera-ce dans l'Angleterre, « partagée *à peu* » *près* entre quatre doctrines, celle de Hume, celle de Berckley, » celle de Reid, celle de Hartley? » et quoique nous lisions dans le même ouvrage que « la philosophie de Bacon et de » Locke est devenue, sans délai comme sans efforts, *à peu près* » dominante en Angleterre, » tous ces *à peu près* ne font pas disparaître les différences importantes qui se trouvent entre les opinions de Hume et celles de Bacon, ou entre celles de Berckley et celles de Locke. Peut-on, sans faire violence à leur doctrine, voir dans Bacon un sceptique comme Hume, ou dans Locke un pur idéaliste comme Berckley? et si l'Angleterre est partagée (entre autres opinions) entre la doctrine de Hume et celle de Reid, n'est-elle pas partagée entre deux doctrines contradictoires, au moins sur des points importants? Mais il faut entendre les Anglais eux-mêmes sur le cas qu'ils font de Locke, de ce philosophe qui a fait en France une si brillante fortune. « Un temps considérable s'est déjà écoulé, dit M. Dugald-» Hewart, depuis que le principe fondamental du système » de Locke a commencé à perdre de sa considération en An-» gleterre. Lorsque la théorie de Locke, sur l'origine de nos » idées, était généralement admise dans la Grande-Bretagne, » elle était à peu près ignorée en France; et aujourd'hui qu'a-» près une longue discussion, *nos meilleurs esprits la réduisent* » *à sa juste valeur*, on l'exagère en France à tel point, qu'au-» cun philosophe anglais, *de la moindre réputation*, n'a jamais » rien imaginé de semblable. »

Sera-ce enfin en Allemagne, où la philosophie leibnizienne, déjà chancelante, a été renversée par celle de Kant, qui lui-même a passé à son tour, et n'a laissé qu'une succession litigieuse dont chacun s'est approprié un lambeau [1]?

[1] M. Ancillon me paraît avoir caractérisé avec beaucoup de justesse les deux systèmes de philosophie suivis en France et en Allemagne, l'*empirisme* de l'un, le *rationalisme* de l'autre. « Dans l'empirisme français, la faculté de

Ne voit-on pas reparaître des opinions qu'on avait cru abandonnées, tandis que d'autres, qui avaient joui d'une grande vogue, commencent à perdre de leur crédit? et ne pourrait-on pas, en philosophie comme en morale et en politique, faire un tableau d'opinions, et même de philosophie au *rabais*, seulement depuis cinquante à soixante ans, tel à peu près que ces catalogues de livres qui se vendent au tiers, au quart, à la moitié de leur valeur primitive, selon le plus ou le moins de faveur qu'ils ont conservé dans le commerce?

Et pour appliquer cette pensée à la question fondamentale de toute philosophie, celle qui a le plus exercé les esprits, que n'a-t-on pas dit contre les *idées innées,* soutenues cependant par les plus beaux génies qui aient honoré la philosophie ancienne et moderne? Jamais opinion a-t-elle été l'objet de plus de critiques et de sarcasmes? Ouvrez l'*Histoire comparée*, et vous y verrez que « ce serait bien à tort que l'on supposerait la question élevée au sujet des *idées innées,* une question oiseuse » ou indifférente, qu'on supposerait, avec quelques autres, » que c'est un *procès jugé;* » et par conséquent l'opinion que toutes les *idées viennent des sens,* dont il n'était pas même permis de douter, est encore une *cause à revoir.*

Le privilége que Condillac, après un philosophe de l'antiquité, donne au tact d'être l'instituteur et le régulateur des

» *sentir* est la seule faculté de connaître. Dans la nouvelle philosophie allemande, la seule faculté de connaître est la raison. Dans la première en partant de ce qu'il y a de plus individuel, on s'élève par degrés aux idées, aux » notions générales, aux principes; dans la seconde, on commence par ce » qu'il y a de plus général, par l'universel même, et l'on descend aux êtres » individuels et aux cas particuliers. Là, tout ce qu'on voit, ce qu'on touche, » ce qu'on *sent*, est le seul réel; ici, il n'y a de réel que ce qui est invisible » et purement intellectuel. » Le défaut de ces deux systèmes excessifs est de n'avoir, ni l'un ni l'autre, de point d'appui que dans l'homme, et de vouloir tout faire avec l'homme seul. L'un veut tout composer, et même le monde physique, avec la raison; l'autre tout composer, et même le monde moral, avec des sensations. C'est, sous d'autres noms, l'idéalisme et le matérialisme. Et cependant, il est à remarquer que l'Allemand, avec son rationalisme, est plus dépendant que le Français des sensations et des besoins.

autres sens, a été regardé comme la découverte la plus heureuse, et seule capable d'expliquer tout ce qu'il y a de réel dans nos sensations. Un autre philosophe avait attribué la même prérogative *à l'odorat*, et aujourd'hui il s'élève des doutes sur la prééminence accordée à des sens aussi passifs ou aussi obtus.

Je ne parle pas des questions sur la substance et l'accident, sur les notions du temps, de l'espace, de l'étendue, sur l'instinct, le sens intime, les connaissances intuitives, et sur mille autres qui sont un objet de dispute entre les diverses écoles de philosophie; mais la grande question de l'existence de la cause première, cette question qui travaille le genre humain depuis son origine, et sur laquelle les hommes ne peuvent pas plus se taire que s'accorder, a-t-elle été résolue par la philosophie, de manière à satisfaire tous les philosophes? Quelques-uns s'imaginent l'avoir prouvée, parce qu'ils y croyaient; mais aucune preuve a-t-elle trouvé grâce aux yeux des partisans du système opposé? Condillac combat la preuve de Descartes, qui la croyait aussi démonstrative qu'un théorème de géométrie. Hume attaque celle de Locke, et il est à son tour combattu par Reid, qui lui-même, ne sachant sur quoi s'appuyer, invoque pour dernière ressource le *sens commun*, et abaisse ainsi l'orgueil de la philosophie jusqu'à interroger les sentiments du vulgaire, pour savoir si elle doit croire en Dieu. Clarke, avec sa preuve de l'être nécessaire, a contre lui l'école péripatéticienne; et Kant, enfin, qui blâme Locke d'avoir essayé de démontrer l'existence de Dieu, et combat toutes les preuves qu'on en a données, qui va jusqu'à affirmer qu'on ne peut démontrer ni la certitude, ni même la possibilité de cette existence; Kant qui y croit cependant, et veut y faire croire, l'établit sur un argument si faible, que l'athéisme ne lui ferait pas l'honneur de le réfuter.

Et le *criterium* de la philosophie, objet des vœux et des efforts de tous les philosophes; ce signe auquel on puisse distinguer l'erreur de la vérité; cette première vérité qui puisse

servir de point de départ pour la recherche de toutes les autres; ce premier fait qui puisse légitimement expliquer tous les autres faits, est-il encore trouvé? L'un place ce *criterium* dans l'expérience, l'autre dans l'évidence; celui-ci dans la raison suffisante, l'instinct et l'habitude; celui-là dans la connaissance réfléchie ou intuitive : le sens moral, le sens naturel, le sens commun, le sens interne, la raison naturelle, la sociabilité, l'identité, le principe de la contradiction, etc., etc., ont chacun leurs partisans. La maxime *point d'effet sans cause* paraît évidente à quelques-uns; Hume n'y voit qu'un prestige que la raison dissipe, et il doute du principe même de la *causalité*. Berkley élève des doutes insolubles sur l'existence des corps, et ne découvre qu'un songe, de vaines apparences dans tout ce que nous appelons matière, monde, univers. L'un ôte tout caractère représentatif à nos idées, l'autre tout caractère représentatif à nos sensations. Celui-ci ne voit dans l'univers que de l'intelligence; celui-là n'y voit que de la matière : un pyrrhonien conséquent n'y verra rien, et nous retomberons dans la question, *pourquoi* y a-t-il plutôt quelque chose que rien? et même sans pouvoir la résoudre.

Mais ces doctrines sans point d'arrêt, parce qu'elles sont sans point de départ, tendent d'elles-mêmes et toutes seules à une exagération de leurs principes que les auteurs n'ont pas prévue, et qui finit par corrompre la doctrine et ruiner le système, même quand il ne serait pas attaqué. Ainsi l'école de Bacon est poussée, sans s'en douter, vers l'empirisme et le matérialisme, tandis que celles de Descartes et de Leibnitz inclinent à l'idéalisme ou au rationalisme, et peut-être, quoique de très-loin, à l'illuminisme. Kant, qui se flatte, avec son *criticisme de la raison pure* et ses méthodes transcendantales, d'avoir échappé à tous les excès, heurte contre tous les écueils, et il est accusé d'être à la fois empiriste et idéaliste, matérialiste et rationaliste, dogmatique et sceptique. La philosophie, décréditée par tant d'inconsistances, perd peu à peu dans l'opinion son acception primitive. Elle ne signifie plus la

sagesse, et la science des choses morales et générales, mais toute manière *généralisée* de considérer les objets, quels qu'ils soient. Nous avons la philosophie des animaux ou la philosophie zoologique, la philosophie des plantes ou botanique : nous pourrions de même avoir la philosophie des pierres et des métaux; et, lorsqu'enfin on cherche à cette expression un sens un peu moins matériel, on est tout étonné de voir qu'elle ne signifie, pour le plus grand nombre, que l'art de se passer de la religion.

Et si l'on veut se convaincre de l'insuffisance de tous ces systèmes, il s'agit de lire le chap. VIIe du vol. Ier de l'*Histoire comparée,* et l'on y verra avec étonnement les *desiderata*, ou les vides qui restent encore à combler en philosophie, après trente siècles de travaux philosophiques, au sujet du principe des connaissances humaines. L'auteur y pose dix-huit problèmes sans y comprendre le premier de tous, *qu'est-ce que la science?* sur lequel on n'est pas encore d'accord. Les dix-huit problèmes, dont chacun remue à lui seul toutes les questions de la philosophie, sont développés dans une série d'environ cent soixante questions auxquelles ont pourrait en ajouter tout autant, et qui même résolues d'une manière par les uns, le seraient bientôt d'une manière contraire par les autres. « Car
» l'un demande que l'on prouve l'expérience, un autre que l'on
» prouve l'évidence; ce dernier veut même qu'on lui démontre
» la possibilité d'une connaissance quelconque. Chaque fois
» qu'un philosophe croit poser une base plus profonde que ses
» prédécesseurs, il survient à l'instant même un penseur, qui
» creuse encore plus avant, et place un nouveau doute sur
» cette base. »

Ainsi, pour ne parler que des temps modernes, Bacon, au seizième siècle, a réformé la philosophie; Descartes, au dix-septième, a réformé après Bacon; quelques années plus tard, Leibnitz a réformé Descartes : l'Angleterre, la France, l'Allemagne, ont eu chacune leur réformateur, réformé lui-même sur quelques points par ses disciples; Kant enfin, venu le der-

nier, a réformé ceux qui avaient paru avant lui, maîtres et disciples; et voilà qu'aujourd'hui l'auteur de l'*Histoire comparée* annonce comme urgente, comme inévitable une autre réforme de la philosophie générale ou de la métaphysique, et l'horrible confusion où les débats sur le système de Kant ont plongé la philosophie dans une grande partie de l'Europe, en démontrerait seule la nécessité.

Ainsi l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* n'est, en dernière analyse, qu'une autre *histoire des variations* des écoles philosophiques, qui ne laisse pour tout résultat qu'un découragement absolu, un dégoût insurmontable de toutes recherches philosophiques, et l'impossibilité démontrée d'élever désormais aucun édifice, que dis-je? de hasarder aucune construction sur ces *terres sans consistance,* pour me servir d'une belle expression de Bossuet, et qui ne *laissent voir partout que d'effroyables précipices.* Sur quoi donc sont d'accord les philosophes? sur rien. Quel point a-t-on mis hors de dispute? quel établissement, comme dit Leibnitz, a-t-on formé? aucun. Platon et Aristote se demandaient, *qu'est-ce que la science? qu'est-ce que connaître?* et nous, tant de siècles après ces pères de la philosophie, après tant d'observations et d'expériences, après tant de systèmes et de disputes, de philosophie et de philosophes, nous si fiers des progrès de la raison humaine, nous demandons encore, *qu'est-ce que la science? qu'est-ce que connaître?* Et l'on peut dire de nous que nous cherchons encore *la science* et *la sagesse,* que les Grecs cherchaient il y a deux mille ans.

Aussi, lorsque l'auteur de l'*Histoire comparée*, qui a étudié le fort et le faible de tous les systèmes, qui ne donne pas d'éloges à un philosophe ou à une opinion, qu'il ne soit aussitôt forcé de les reprendre en détail; lorsque, dis-je, cet auteur, observateur impartial de la mobilité de tous les systèmes, de l'incertitude de toutes les opinions, de l'incohérence de toutes les doctrines, invoque pour dernier moyen de salut, et comme le système le seul raisonnable, le mieux prouvé et le plus con-

séquent, *la philosophie de l'expérience* [1], j'ose le rappeler et rappeler tous les bons esprits à *l'expérience de la philosophie*. Enfin, et cette preuve aurait pu me dispenser d'en donner d'autres, le corps chargé de la direction et de la surveillance générale de l'instruction publique, *l'Université de France*, dans les méthodes d'enseignement qu'elle a prescrites pour chaque degré d'instruction, s'est contentée, pour la philosophie, d'indiquer aux maîtres les meilleurs ouvrages de toutes les écoles indifféremment, les traités de Bacon comme ceux de Descartes, de Locke comme de Malebranche, de Condillac comme de Leibnitz, parce qu'elle a jugé avec raison qu'il n'y avait aujourd'hui en France ni même en Europe, aucun système de philosophie qui fût assez universellement accrédité, pour être adopté dans l'enseignement public à l'exclusion de tout autre. C'est encore ce qui fait que l'Histoire de la philosophie forme aujourd'hui un cours spécial et même une partie intéressante de l'instruction philosophique, parce que cette histoire, comme celle des États populaires, n'est qu'une histoire de guerres et de révolutions; et s'il n'y avait jamais eu qu'une philosophie dans le monde, nous pourrions avoir les vies des philosophes, mais nous n'aurions pas d'histoire de la philosophie.

Et non-seulement il n'y a jamais eu de système de philosophie qui ait pu réunir tous les esprits dans une doctrine commune; mais il n'est pas même possible qu'avec la manière de philosopher suivie jusqu'à présent, il y en ait jamais aucun.

Les hommes naturellement indépendants les uns des autres se gouvernent dans leurs actions par leur volonté, dans leurs pensées par leur raison, et la raison humaine ne peut céder qu'à *l'autorité de l'évidence, ou à l'évidence de l'autorité*. Or, il n'y a jamais eu dans notre philosophie ni autorité ni évidence.

Nous avons certainement des idées et des sensations; n'importe d'où viennent nos idées, ou ce que deviennent nos sensations. Sur les sensations, il y a, moyennant certaines condi-

[1] Voyez le dernier chapitre de l'*Histoire comparée*.

tions, évidence, sinon absolue et universelle, du moins commune et suffisante. S'il était possible de dicter un même discours à un million de personnes à la fois, ou de placer devant elles le même modèle de dessin, un million de personnes ferait chacune une copie semblable du discours, ou un dessin semblable du modèle. Les philosophes qui ont voulu nier la réalité des objets extérieurs ont exagéré au-delà de toute mesure la diversité et l'incertitude de nos sensations. Tous les hommes sains de corps et d'esprit reçoivent, à de très petites différences près, les mêmes impressions des objets extérieurs; c'est même sur cette identité de sensations et d'impressions que sont fondées, et la certitude des sciences physiques, et même toute l'économie de la vie et de la société.

Mais lorsque nous voulons passer de la sphère des sensations à celle des idées, que nos idées ne soient que des *sensations transformées*, ou qu'elles soient des idées générales, essentielles et *à priori*, il n'y a plus à cette élévation d'évidence commune, ni relative, ni absolue, parce que, dans cet espace sans bornes du monde des intelligences, les esprits, suivant leur portée, ou même leur caractère, s'élèvent plus ou moins haut, et que, dans la région intellectuelle comme dans celle de l'air, il y a des aigles et d'humbles passereaux, et une infinité de degrés différents entre les deux extrêmes. Cette identité dans nos sensations, malgré la prodigieuse diversité de nos esprits, est même une preuve que notre âme n'est pas notre organisation, et que nos idées viennent d'ailleurs que des sens. Les faits, les faits *extérieurs* sont donc, ou peuvent être, au moyen de certaines conditions, évidents pour tous les esprits, tandis que les systèmes des philosophes qui prétendent nous instruire de faits intellectuels et purement *intérieurs*, évidents, si l'on veut, pour ceux qui les font, ne le sont jamais pour ceux qui les reçoivent. Platon, Descartes et Leibnitz trouvaient certainement évidentes leurs idées innées, leur évidence, leur raison suffisante; si Bacon, Locke ou Kant les eussent trouvées de la même évidence, nous n'aurions pas deux systèmes opposés de philosophie, et il

ne s'est élevé différentes opinions au sujet du même système, ou diverses sectes dans la même école, que parce que chaque esprit, suivant sa force, sa pénétration, ou le caractère de ses procédés, a pris ou laissé du système qu'il avait embrassé ce qui lui a paru évident ou incertain.

« En vain, vous dira votre élève, vous prétendez m'expli-
» quer, en quelque sorte, mon propre esprit, en me dévelop-
» pant les coins et les recoins du vôtre, et vous croyez, avec
» votre idéologie, dérouler sous mes yeux ce livre mystérieux
» *fermé de sept sceaux;* en vain vous me dites : Vous com-
» mencez par l'analyse, et vous vous élevez de vos sensations
» et de l'expérience des faits aux idées abstraites; vous asso-
» ciez les idées, vous les classez, vous les liez, vous les généra-
» lisez, et vous avez des idées directes et réfléchies, adéquates
» et inadéquates, des connaissances intuitives, des perceptions
» médiates et immédiates, le sens moral, l'instinct et la con-
» science de tout cela. » L'élève vous répondra : « Je com-
» mence, moi, par la synthèse, et les idées *générales* se présen-
» tent plus naturellement à mon esprit que vos idées généra-
» lisées; mes pensées, quand j'en ai d'heureuses, naissent dans
» mon esprit je ne sais comment, et sans que je les attende ou
» même sans que je les cherche; elles se suivent et s'enchaî-
» nent l'une à l'autre, sans que je m'occupe de les lier ou de
» les associer : que si, trop pressées de paraître, elles ne se
» rangent pas dans leur ordre naturel, ou ne se montrent pas
» revêtues de l'expression convenable, le jugement et le goût,
» dont je ne suis pas plus le maître que de mes idées, mettent
» chacune à sa place, ou lui donnent son expression propre; et
» toute cette dissection de l'intelligence, cette décomposition
» de l'esprit, qui n'a jamais servi au génie dans ses composi-
» tions, et n'a inspiré ni un discours éloquent, ni une belle
» œuvre poétique, ne sert pour un esprit médiocre que comme
» des étiquettes sur des cases vides. »

Mais cette idéologie, dont on est si fort occupé, est-elle, je ne dis pas utile aux progrès de l'esprit ou de la science, mais

peut-elle même être l'objet d'une étude raisonnable, et faire partie de l'enseignement philosophique?

Nous cherchons le principe de nos connaissances dans nos idées et dans nos sensations; mais ces idées et ces sensations sont nous-mêmes qui pensons et qui sentons. Nous jugeons donc de nos idées et de nos sensations avec nos idées et nos sensations, et nous n'avons pour apercevoir, distinguer et classer les diverses opérations de notre esprit sur les idées et les sensations, que notre âme, notre esprit qui les reçoit, ou plutôt qui est lui-même les unes et les autres; mais notre esprit n'est qu'un instrument qui nous a été donné pour connaître ce qui est hors de nous, et lorsque nous l'employons à s'étudier lui-même, nous le faisons servir tout à la fois, et d'instrument pour opérer, et de matière même de notre opération : labeur ingrat, et sans résultat possible, qui n'est autre chose que frapper sur le marteau, et qui ressemble tout à fait à l'occupation d'un artisan qui, pour tout ouvrage, et dépourvu de toute matière, se bornerait à examiner, compter, disposer ses outils, et passerait son temps à les polir.

Au lieu d'attacher le premier anneau de la chaîne de nos connaissances à quelque point fixe placé hors de l'homme, cet anneau nous le tenons d'une main, et nous étendons la chaîne de l'autre, et nous croyons la suivre lorsqu'elle nous suit. Nous prenons en nous-mêmes le point d'appui sur lequel nous voulons nous enlever; en un mot, nous nous pensons nous-mêmes, ce qui nous met dans la position d'un homme qui voudrait se peser lui-même sans balance et sans contre-poids. Jouets de nos propres illusions, nous nous interrogeons nous-mêmes, et nous prenons l'*écho* de notre propre voix pour la réponse de la vérité : je le répète, notre esprit n'est qu'un moyen de connaître, un instrument pour opérer hors de nous. Religion, morale, politique, littérature, sciences, arts, la société, l'univers, tout est à sa disposition : ce sont de riches et d'inépuisables matériaux qui attendent que la pensée de l'homme les mette en œuvre; c'est-là, c'est au dehors qu'il faut diriger nos recher-

ches, et la connaissance de nous-mêmes n'est que la connaissance de nos rapports avec les êtres semblables, et de nos devoirs envers eux. Selon le caractère de notre esprit, nous penserons le simple ou le composé, le général ou le particulier; nous nous placerons d'abord à la hauteur des principes, et nous y verrons, comme dans leur germe, toutes les conséquences, ou nous nous arrêterons aux détails, et nous voudrons quelquefois y retenir les autres, et ne pas leur permettre de voir au delà : nous serons, en un mot, architectes ou maçons; mais les objets se présenteront d'eux-mêmes à notre attention, à notre réflexion, à nos méditations, sans que nous ayons eu besoin de réfléchir sur notre réflexion, ou de méditer sur nos méditations; et si l'on peut comparer à quelque chose cet incomparable instrument de nos connaissances, nos idées sortiront de notre esprit frappées à son coin, comme les monnaies sortent avec leur empreinte de dessous le balancier. L'esprit même sera fécondé par cet exercice légitime de ses forces : ainsi un instrument, manié par un ouvrier adroit, devient, par l'usage, plus propre à l'objet auquel il est employé. Mais, si nous nous obstinons à creuser nos idées pour y chercher nos idées, à vouloir connaître notre esprit au lieu de chercher à connaître avec notre esprit et par notre esprit, ne risquons-nous pas de faire comme ces insensés du mont Athos, qui, les journées entières, les yeux fixés sur leur nombril, prenaient pour la lumière incréée des éblouissements de vue que leur causait cette situation? L'esprit s'épuise, se dessèche, se consume dans cette stérile contemplation de lui-même; triste jouissance d'un esprit timide que je n'oserais appeler étude, et qui le rend inhabile à se porter au dehors, et infécond à produire. « On ne peut s'empêcher de rire un peu, dit M. Dugald-» Stewart, dans ses *Essais de philosophie,* quand on voit que, » dans le choix d'une dénomination nouvelle pour cette bran-» che de nos études (la science de l'esprit humain), l'étymo-» logie de celle qu'on a hautement préférée (idéologie), semble » emporter la vérité d'une hypothèse, complètement détruite

» depuis plus de cinquante ans, et de laquelle il est démontré » qu'elle a été la mère féconde de la moitié des absurdités de » la métaphysique ancienne et moderne. »

Non-seulement la philosophie manque d'évidence pour convaincre les esprits, mais les philosophes manquent bien plus d'autorité pour les soumettre. Si l'homme me parle au nom de la Divinité, et que je croie qu'elle a dû donner des lois à la société pour en transmettre la connaissance à l'homme, je suspends mon jugement, et j'examine si les caractères intrinsèques ou extérieurs de cette révélation prétendue sont tels que je doive en croire les dogmes ou en suivre les préceptes, parce que ma raison ne peut s'empêcher de reconnaître, dans l'intelligence suprême, le pouvoir et les moyens d'éclairer ma raison particulière, et de diriger mes actions.

Mais si l'homme me parle en son nom, s'il vient imposer à mon esprit ses propres pensées, je suis en droit de lui demander quelle est son autorité sur moi, et d'où il tient sa mission. De son génie, dira-t-on; mais tout chef de secte, tout fondateur de nouvelle doctrine, est un homme de génie pour ses partisans; mais chacun peut à volonté s'attribuer du génie; mais toute manière inusitée, extraordinaire, quelquefois extravagante, de considérer les objets, a passé souvent pour du génie aux yeux de certains esprits. « Voulez-vous, dit Fénelon, que je croie » quelque proposition en matière de philosophie, laissons à » part les grands noms; venons aux preuves, donnez-moi des » idées claires, et non des citations d'auteurs qui ont pu se » tromper. » Et en effet, s'il ne fallait que des noms, quelle autorité ne devrait pas avoir sur les esprits l'opinion philosophique que nous voyons en Dieu des idées générales, défendues par Platon, saint Augustin, Descartes, Malebranche, Bossuet, Fénelon et Leibnitz! et jamais cependant opinion fut-elle plus universellement décréditée, et l'objet de plus de contradictions [1]? Et quelle

[1] On connaît ce vers sur le P. Malebranche :

« Lui qui voit tout en Dieu n'y voit pas qu'il est fou. »

Je suis fâché de le retrouver dans le *Cours de littérature* de M. de La Harpe,

autorité encore pouvons-nous trouver dans les philosophes, lorsque nous les voyons tous, même les plus célèbres, occupés à se combattre réciproquement, et que Platon lui-même, que l'antiquité appela le *divin Platon,* a été traité de rêveur, et presque d'extravagant, dans des ouvrages couronnés par nos sociétés littéraires [1]?

Il faut le dire, l'esprit de tout homme, naturellement indépendant de toute autorité humaine, n'obéit jamais qu'à lui-même, lors même qu'il reçoit sa direction d'un autre. Que ce soit Bacon ou Descartes, Leibnitz ou Locke, qui vienne me proposer ses opinions, je n'en reçois jamais que ce que je comprends ou ce que je crois comprendre. Je ne puis même adhérer à ses pensées qu'autant que je les retrouve dans mon esprit, ou plutôt qu'elles sont les miennes; comme je ne puis obéir à un autre homme, ou même à Dieu, qu'autant qu'il me fait vouloir moi-même; et nous sommes tous comme les enfants, toujours prêts à obéir, pourvu qu'on ne leur commande que ce qu'ils veulent faire. C'est uniquement cette disposition naturelle, involontaire, nécessaire de l'esprit humain, qui engendre cette diversité d'opinions, cette multitude de sectes qui pullulent au sein de toute réforme philosophique, politique et religieuse; cette même indépendance, l'esprit la porte partout, et nous n'admirons les beautés oratoires ou poétiques des ouvrages d'un Bossuet ou d'un Corneille, qu'autant que nous retrouvons en nous-mêmes les sentiments qu'ils ont si bien exprimés, ou plutôt parce qu'ils ont exprimé nos sentiments.

Aussi je ne crains pas de le dire, il n'y a pas un disciple éclairé des hommes, même les plus célèbres, qui adopte en tout les opinions de son maître : on est lockiste avec Locke, cartésien ou leibnizien avec Descartes ou Leibnitz; mais on n'est pas lockiste comme Locke, on n'est pas cartésien ou leibnizien

qui n'aurait dû considérer les écrits de ce profond philosophe que sous le rapport du style.

[1] Voyez les *Rapports du physique et du moral de l'homme,* par M. Cabanis.

comme Leibnitz ou Descartes. Fénelon était un admirateur et un disciple de Descartes, et il dit lui-même « qu'il y a dans ce » philosophe des choses qui lui paraissent peu dignes de lui. » Chacun en dit autant, celui-ci rejette un principe, celui-là une conséquence, et quelquefois il ne reste d'un système que le nom de son auteur. Chacun, en un mot, se fait son système particulier de philosophie dans le système général qu'il a embrassé; et quels que soient l'autorité d'un système et le nombre de ses partisans, les esprits forts ne s'y rallient qu'à condition de marcher sous leurs propres enseignes : l'éducation n'y change rien. Aristote, à l'école de Socrate, aurait été Aristote, comme Leibnitz, après Bacon et Descartes, a été Leibnitz.

Mais, enfin, quels ont été les résultats de cette philosophie tant vantée sur la stabilité et la force des sociétés qui l'ont cultivée? car c'est uniquement dans leur rapport à la société qu'il faut considérer l'homme et ses opinions; et le vrai *criterium* de toutes les doctrines est l'état de la société où elles sont professées.

On peut remarquer d'abord que les peuples les plus forts par leurs lois ou par leurs mœurs, les Juifs, les premiers Romains, les Spartiates, ne connurent pas la philosophie ou la méprisèrent. Les sectes philosophiques ne se montrèrent chez les Juifs que vers la fin de leur république, et en précipitèrent la décadence : telles que ces plantes parasites qui croissent sur les murs en ruines et en hâtent la destruction. La philosophie d'Epicure, que Fabricius, dès les premiers temps de la république, souhaitait à ses ennemis, gâta l'esprit et le cœur des Romains, comme l'observe Montesquieu, et fit à Rome plus de mal que tous ses ennemis ensemble.

Chez les Grecs, les disputes philosophiques, ajoutées aux dissensions politiques, ne firent plus à la fois de cette *nation d'athlètes* qu'un peuple de rhéteurs et de sophistes. Ils n'eurent rien à opposer aux armes des Romains, et oubliés de l'histoire, méprisés de leurs vainqueurs, ils ne leur servirent plus que de

personnages ridicules pour leurs comédies, de parasites pour leurs tables, ou de pédagogues pour leurs enfants.

La philosophie n'a produit en Angleterre aucun résultat, ni bon ni mauvais, pour la société. Nos écrivains du dix-huitième siècle ont cru faire honneur au peuple anglais en l'appelant un *peuple philosophe.* Un peuple philosophe serait un peuple de *chercheurs,* et un peuple, sous peine de périr, doit savoir et non pas chercher. Au fond, les Anglais sont, même dans le sens que nos écrivains donnaient à cette expression, le moins philosophe des peuples, parce qu'ils sont le plus commerçant, et qu'une nation mercantile ne s'échauffe guère sur des questions philosophiques, et n'a pas à redouter les abus ou les excès de l'esprit. Les Anglais ont donc cultivé la philosophie, mais sans chaleur et sans enthousiasme. « L'école anglaise, dit l'auteur de l'*Histoire comparée,* a, en général, un caractère pacifique et réservé, quelquefois même trop aride et trop inanimé. » Et c'est, en général, comme nous l'avons déjà remarqué, le caractère du péripatéticisme dont Bacon a été le restaurateur en Angleterre, et l'effet qu'il produit sur les esprits. Le nord de l'Allemagne, déjà blessé à mort par la philosophie de Frédéric, n'a pu résister à la secousse violente que la philosophie de Kant a donnée aux esprits. Il ne faut pas croire que, dans des États faiblement constitués, la partie lettrée de la nation, celle qui influe le plus puissamment sur l'esprit public, et par l'instruction qu'elle répand au moyen de ses discours ou de ses écrits, et par l'éducation qu'elle donne à la jeunesse de toutes les classes, puisse impunément, et sans danger pour la société, se passionner pour des axiomes tels que ceux-ci. *Chaque objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique, des éléments variés de l'intention dans l'expérience possible..... dans la connaissance; l'objet est distingué à la fois* de la représentation *représentée et du représentant représenté,* et mille autres principes aussi inintelligibles, au point d'en faire l'objet d'une véritable idolâtrie, et bientôt le sujet des disputes les plus animées. Les gens instruits, ou plutôt les

gens qui lisent, eux dont se compose le public, partagent cet engouement et prennent parti dans ces querelles. Insensiblement les esprits se placent dans un monde imaginaire, qui les éloigne et les dégoûte du monde des réalités. La religion, la patrie, les devoirs, les affections, ne sont plus que des objets secondaires pour des hommes « qui se croient une sorte d'êtres » privilégiés entre les philosophes de tous les siècles, et qui » traitent surtout avec un profond dédain la philosophie po- » pulaire du sens commun, » d'autant plus orgueilleux de leur esprit, que, ne se comprenant pas entre eux, chacun se croit un esprit supérieur à celui des autres, et que, s'imaginant posséder exclusivement la vérité, ils regardent toutes les choses humaines (celles du moins qui ne sont pas à leur portée) comme des objets indignes de l'attention du sage. Et qu'on ne m'accuse pas d'accorder trop d'influence à des abstractions : ce qu'on croit avec une raison suffisante de croire, soit que cette raison se trouve dans l'évidence, soit qu'elle se trouve dans l'autorité, produit le zèle et quelquefois l'enthousiasme; mais ce qu'on croit sans raison légitime est la véritable source du fanatisme. La triste influence de ces illusions « s'est éten- » due en Allemagne sur la morale, la politique, la jurispru- » dence, la littérature elle-même, et les choses de goût, » et tout s'en est ressenti, même les gouvernements. Cet état est pour un peuple le délire de la caducité. Il ne peut plus ni se gouverner ni se défendre, et l'on me dispense, sans doute, d'en fournir les preuves.

La France;... mais j'allais oublier que c'est aujourd'hui un article de foi, et qu'il faut signer comme on signait jadis le *formulaire*, que les philosophes du dix-huitième siècle n'ont contribué d'aucune manière à nos malheurs. J'y souscris volontiers; et je croirai, si l'on veut, que l'*Encyclopédie* n'est pas plus coupable de nos désordres que le *Magasin des Enfants*. Ainsi, il est reconnu que chez le peuple le plus spirituel, et celui qui attache le plus de prix aux productions de l'esprit, des écrivains qui en avaient beaucoup, et dont quelques-uns

étaient distingués par les plus rares talents, ont pu, pendant soixante ans, vouer au mépris et à la haine toutes les institutions, toutes les croyances politiques et religieuses, employer à la fois la déclamation et le sarcasme, l'érudition et le raisonnement, pour rendre odieuses ou ridicules les choses et les personnes qui, jusque-là, avaient été un objet de respect et de considération, et sur qui reposait l'existence politique de la nation, sans que ces écrivains, objet de l'admiration ou plutôt de l'idolâtrie de leur siècle, aient pu être légitimement accusés seulement d'avoir hâté l'épouvantable révolution qui, à la fin de cette époque, et du vivant de quelques-uns d'entre eux, a détruit, et les institutions, et les croyances, et les choses, et les personnes. En vérité, on n'écrirait pas plus innocemment pour un peuple qui ne saurait pas lire. Je ne sais cependant si cette opinion charitable ne porte pas un peu trop atteinte et à l'influence qu'on a de tout temps, et plus que jamais dans ce même siècle, attribuée à la philosophie et aux lettres, et plus encore à la réputation d'activité, d'esprit et d'ardeur pour l'instruction dont jouissait à bon droit la nation française. Quoi qu'il en dût arriver, j'aurais mieux aimé, pour l'honneur de la philosophie, et même de la nation, les faire toutes deux un peu plus coupables, qu'avouer ainsi la nullité de l'une, la légèreté, l'irréflexion, et presque la stupidité de l'autre; et cette manière de les justifier ressemble un peu trop à celle dont on fait quelquefois usage devant les tribunaux, lorsque, pour sauver un accusé, on le fait passer pour imbécille.

Mais enfin la philosophie sera-t-elle toujours *un sujet de scandale et un signe de contradiction?* Faudra-t-il que son éternelle inconsistance et ses interminables divisions justifient le dégoût que les gens du monde, et même les savants, ont conçu de toute doctrine philosophique, et le nom de philosophe, jadis si vénéré, ne sera-t-il plus qu'un objet de haine pour les uns ou de mépris pour les autres? La raison humaine ne pourra-t-elle jamais jeter l'ancre dans cet océan d'incertitudes, et a-t-elle été irrévocablement condamnée, comme les Danaïdes de

la fable, à recommencer sans cesse un labeur qui ne finit jamais? Gardons-nous de nous laisser aller à une pensée si pusillanime. Tant de grands hommes, qui, de siècle en siècle, ont fait de la vérité leur étude la plus assidue, ne se sont pas sans doute accordés à poursuivre un objet qui leur fût impossible d'atteindre; et les bons esprits doivent être plus frappés de la constance de leurs recherches que découragés par l'inutilité de leurs efforts. Peut-être même cette sagesse ou cette science ne s'est-elle jusqu'ici dérobée à nos regards que parce que nous l'avons cherchée hors de ses voies et dans des lieux écartés, tandis que, pour se servir de ses propres paroles, *elle se tient sur les lieux élevés, le long des chemins, et aux portes de nos villes*. En serait-il donc de la philosophie comme des arts, des manières, de la littérature, où ce qui est aisé, simple et naturel, est toujours ce qu'on obtient le plus tard, et souvent après de longues aberrations?

Mais c'est assez parler de l'incertitude et des contradictions des divers systèmes de philosophie; essayons maintenant s'il ne serait pas possible de trouver, dans des faits publics, un fondement aux doctrines philosophiques, plus solide que celui qu'on a cherché jusqu'ici dans des opinions personnelles. C'est sur cette pensée que j'ose appeler l'attention des bons esprits. Je viens les consulter sur mes propres idées, bien plus que les leur proposer : car, lors même qu'un écrivain pourrait porter jusqu'à l'évidence la démonstration de ses opinions, il n'y aurait que l'approbation générale qui pût leur donner l'autorité. La philosophie, considérée en général, est *la science de Dieu, de l'homme et de la société.*

Cette définition de la philosophie embrasse même toutes les sciences, puisque les sciences *théologiques* se rapportent à Dieu, les sciences physiques à l'homme, les sciences morales et politiques à la société.

Cette définition de la philosophie s'accorde avec la maxime célèbre d'Aristote et de son école : « qu'il n'y a de science que » pour les choses absolues et nécessaires; » *de singulari non*

dari scientiam, puisque les choses simplement utiles, et à plus forte raison les choses superflues, sont un objet de connaissance plutôt que de science proprement dite.

Le vœu de tous les philosophes, ou plutôt le premier besoin de la philosophie, est de trouver une base certaine aux connaissances humaines, une vérité première de laquelle on puisse légitimement déduire toutes les vérités subséquentes, un point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de la chaîne de la science, un *criterium* enfin qui puisse servir à distinguer la vérité de l'erreur; et c'est à la détermination de cette base, de cette vérité première, de ce point fixe, de ce *criterium,* que commence la divergence de tous les systèmes.

« Les philosophes, dit l'*Histoire comparée,* demandent une » chose qui serait sans doute bien agréable et bien commode » dans l'usage, lorsqu'ils veulent trouver un *criterium* telle» ment prompt, tellement simple, qu'il puisse, au premier » coup d'œil, faire distinguer la vérité de l'erreur, servir de » cachet sensible, universel aux connaissances légitimes, et » dispenser ainsi de tout examen; mais ils demandent une » chose tout à fait impossible, et l'inutilité des tentatives qui » ont été faites dans tous les temps pour l'obtenir suffirait » pour en démontrer l'impossibilité. La destinée de notre » raison serait trop brillante et trop heureuse, s'il existait » pour la vérité des caractères si apparents qu'ils pussent » être reconnus du premier coup d'œil; il n'est rien qui puisse » l'affranchir du devoir d'une réflexion patiente et métho» dique. »

Mais il s'en faut bien que les hommes aient cherché *à s'affranchir du devoir d'une réflexion patiente et méthodique* dans la poursuite de ce *criterium,* puisqu'il y a trois mille ans qu'ils y réfléchissent avec une patience que rien n'a pu rebuter, et qu'ils ont, de siècle en siècle, imaginé de nouvelles méthodes d'investigation. L'inutilité des tentatives faites jusqu'à présent prouve bien moins l'impossibilité de réussir, que la constance

des recherches et les talents de ceux qui s'y sont livrés ne prouvent qu'il existe un objet à cet effort opiniâtre de l'esprit humain, et qu'il ne doit pas désespérer de l'atteindre. Enfin, l'homme n'a aucune raison de penser que sa raison ne soit pas appelée à une *destinée heureuse et brillante;* et il n'y a rien dans la philosophie, dans la morale, même dans l'histoire de l'esprit humain, qui puisse nous autoriser à borner ainsi la fortune de notre raison.

Cette base, cette vérité primitive, ce point fixe, ce principe, en un mot, ne peut être qu'un fait qu'il faut admettre comme certain pour pouvoir aller en avant avec sûreté et sécurité dans la route de la vérité. « Les faits primitifs, dit M. An-
» cillon, ou les premières conditions de la pensée, sont la
» base qui doit porter l'édifice de nos connaissances.... On
» doit piloter jusqu'à ce qu'on arrive à un fond solide. Mais
» les philosophes, dit l'auteur que j'ai souvent cité, ont com-
» mencé par admettre, comme un fait primitif, l'expérience
» des phénomènes intellectuels, et ils ont dit : Le germe de la
» science de l'homme est renfermé tout entier dans le phé-
» nomène de la conscience; » c'est-à-dire qu'ils ont cherché ce fait primitif dans notre esprit, dans notre âme et ses opérations purement intellectuelles : ils l'ont cherché dans l'homme intérieur, au lieu de le chercher dans l'homme extérieur. Ainsi les *rationalistes* ont cru le trouver dans l'*évidence, la raison suffisante, la raison pure, la conscience, l'intuition, la connaissance réfléchie, le sens moral, le sens commun, etc., etc.* Ils ont donc posé un fait purement intérieur et intellectuel, dont chacun est juge et dont personne n'est témoin; fait aussi obscur que nos esprits sont impénétrables, aussi varié qu'ils sont différents; fait sur lequel il est à peine possible à deux hommes de s'accorder pleinement et entièrement; fait par conséquent insuffisant pour fonder une certitude générale et universellement convenue, et qui même, fut-il évident pour chacun, ne pourrait encore avoir d'autorité sur tous, parce que l'évidence serait individuelle, et que l'autorité doit être

publique; et de là, uniquement, sont venus et les systèmes, et les incertitudes, et les disputes.

Ceux-là même, comme les philosophes empiriques, qui cherchent ce fait primitif dans nos sensations, et dans l'expérience des impressions que les objets extérieurs font sur nos organes, semblent le placer dans un fait extérieur : mais ils n'en sont pas plus avancés; car, outre que d'autres philosophes nient ou l'identité ou même la réalité de nos sensations, il reste toujours à expliquer comment une sensation matérielle peut devenir une notion intellectuelle, et par quel procédé de l'esprit des impressions reçues du dehors par les organes de nos sens sont *transformées* en idées; et par conséquent ils retombent dans les faits intellectuels et tout individuels, dont nous avons fait voir l'insuffisance et l'illusion, et ne font ainsi qu'ajouter à la difficulté d'expliquer l'idée et même la sensation, la difficulté d'expliquer la transformation de la sensation en idée.

Il s'agirait donc de trouver un fait, un fait sensible et extérieur, un fait absolument primitif et *à priori*, pour parler avec l'école, absolument général, absolument évident, absolument perpétuel dans ses effets; un fait commun et même usuel, qui pût servir de base à nos connaissances, de principes à nos raisonnements, de point fixe de départ, de *criterium* enfin de la vérité.

Ce fait existe pour les sciences physiques, spéculatives ou pratiques. Ainsi les unes partent du fait extérieur primitif, général, évident, usuel; *que la ligne droite est la plus courte entre deux points donnés*, du mouvement en ligne droite, ou de la tendance des fluides à se mettre en équilibre, etc., etc. Les autres, comme la zoologie, la botanique, la minéralogie, ont pour fait primitif, les corps mêmes soumis à leurs observations, plantes, métaux, animaux, dont les propriétés sont l'objet de leurs recherches; et c'est uniquement à l'avantage qu'ont toutes ces sciences de commencer par quelque chose d'évident, d'extérieur, et d'universellement convenu, qu'elles doivent la cer-

titude de leurs démonstrations, l'autorité de leur enseignement, et les progrès de leurs découvertes.

Ce fait, pour les sciences morales, doit être non-seulement extérieur, et par conséquent sensible; mais il doit encore être moral ou pris dans l'ordre des choses morales, puisqu'il doit servir de base à la science des êtres moraux, et de leurs rapports à la science de Dieu, de l'homme et de la société.

Ce fait, nous en avons vu la raison, ne peut se trouver dans l'homme intérieur, je veux dire, dans l'individualité morale ou physique de l'homme; il faut donc le chercher dans l'homme extérieur ou social, c'est-à-dire, dans la société.

Ce fait est, ou me paraît être le don primitif et nécessaire du langage fait au genre humain; question fondamentale de toutes les questions morales, disait l'auteur de ce discours [1], « et qu'on peut comparer à ces postes importants que deux » armées se disputent avec opiniâtreté, et dont la possession » décide du succès d'une campagne. »

Examinons-en tous les caractères, pour pouvoir en indiquer toutes les conséquences.

Ce fait est pris dans l'homme social ou la société, puisque la parole n'a été donnée à l'homme que pour la société, et qu'elle n'est nécessaire qu'à l'homme vivant en société.

Ce fait est à la fois moral et physique, intérieur et extérieur, puisque la parole est l'expression de l'homme moral, et de ce qu'il y a de plus intérieur dans l'homme, et qu'elle résulte de l'action des organes de l'homme extérieur et physique.

Ce fait est absolument primitif et à *priori*, puisqu'on ne saurait remonter plus haut, et qu'il a commencé avec l'homme et avec la société.

Ce fait est absolument général et perpétuel, puisqu'on le retrouve partout où il y a deux créatures humaines, et qu'il ne peut finir qu'avec le genre humain.

Ce fait est absolument commun et même usuel, puisque ab-

[1] Discours préliminaire de la *Législation primitive*.

solument tous les hommes libres de corps et d'esprit en offrent encore la preuve, les plus ignorants des hommes comme les plus habiles, et les peuples les plus abrutis comme les plus civilisés.

Ce fait, sur lequel il ne s'était pas élevé de contestation, et qu'aujourd'hui il faut défendre avant d'avoir songé à l'établir, peut, je le crois, devenir absolument évident, et être rigoureusement démontré par l'impossibilité physique et morale que l'homme ait pu inventer l'expression de ses idées avant d'avoir aucune idée de leur expression, et encore par des considérations prises dans la nature même du langage et des idées de l'homme, du temps et des modes de son action, des rapports des *personnes* dans la société, de la correspondance de ses organes avec les opérations de son intelligence, etc., etc.

En exigeant la démonstration de ce fait primitif, je vais plus loin que plusieurs philosophes même de notre temps, qui, forcés d'admettre des vérités primitives et immédiates, des vérités de fait, où l'on puisse légitimement placer le principe de nos connaissances, veulent que ces vérités n'aient aucun besoin de démonstration, et qu'elles éclairent les esprits immédiatement et par elles-mêmes.

Si, dans les sciences physiques, on admet des hypothèses souvent gratuites, sauf à examiner si elles satisfont à toutes les conditions du problème qu'on s'est proposé, on ne peut, avec justice, refuser d'admettre sous la même condition dans la science morale, au moins comme une hypothèse, un fait dont on peut, ce me semble, donner la démonstration, et auquel, même avant toute démonstration des faits usuels et analogues, des opinions respectables ou des inductions plausibles donnent tous les caractères de la probabilité.

Le premier de ces faits, et assurément le plus usuel et le plus populaire, est qu'un homme ne parle pas s'il n'a pas entendu parler, et qu'il ne parle que les langues qu'il a apprises à parler; que le mutisme ne vient que de surdité, soit que l'homme, par un vice de l'organe de l'ouïe, ne puisse pas en-

tendre la parole de ses semblables, ou qu'il n'ait pu l'entendre par la faute de circonstances qui l'auraient isolé de toute société; et qu'on ne trouve ni dans l'histoire, ni dans la tradition, la trace d'aucun fait qui démente la nécessité de la transmission successive du langage. Pascal aurait inventé la géométrie, un autre homme de génie pourrait inventer la musique ou la poésie : des hommes industrieux inventent tous les jours dans les arts; mais il faut, pour inventer, même dans les arts, avoir appris à parler, parce que la parole, qui nous sert à nous-mêmes pour connaître nos propres pensées, est le moyen et l'instrument de toutes les inventions [1].

Le second fait est que toutes les recherches archéologiques, et surtout les plus récentes, montrent des rapports étonnants entre le plus grand nombre des langues, et même entre les langues des peuples les plus éloignés les uns des autres par les lieux ou par les temps, et peuvent ainsi légitimement nous conduire à supposer l'existence d'une langue primitive, qui n'est peut-être plus connue, mais qui aura été la tige, et en quelque sorte le moule de toutes les langues actuellement existantes [2].

La différence qu'on remarque entre les mots qui expriment le même objet, dans les diverses langues, n'est point une raison de rejeter la supposition d'une langue primitive; car, outre qu'il y a beaucoup de ces mots auxquels un examen approfondi assigne une racine commune, le moule du langage une fois donné, toutes les affections, tous les hasards, les accidents

[1] On ne voit pas que les sourds-muets aient rien inventé dans les arts.

[2] M. Schlegel, dans les *Recherches sur la langue et la philosophie des Indiens*, n'est pas éloigné de croire à une langue-mère. Le traducteur remarque que son chapitre sur l'*Origine des langues* est singulièrement obscur. En effet, ce savant croit que la langue a été parfaite dès les premiers moments, et il n'ose pas tout à fait refuser à l'homme de l'avoir inventée. Ces deux opinions se contredisent; et si la langue a été d'abord parfaite, l'homme l'a reçue et ne l'a pas inventée, à moins que l'homme ne fût lui-même parfait dès ce premier moment de son existence; ce que les partisans du langage inventé se garderaient bien d'admettre.

du climat, des vices accidentels et ensuite héréditaires des organes, la diversité des occupations ou des événements, y ont, pour ainsi dire, jeté des sons qui sont devenus des expressions pour des hommes qui avaient déjà un langage formé, et qui connaissaient le rapport de la parole à la pensée; car un son n'a pu devenir expression et parole que chez des hommes qui avaient déjà un langage articulé, et qui connaissaient l'usage de la parole, comme un morceau de métal ne devient monnaie et signe d'échange que chez des peuples qui pratiquent le commerce et qui connaissent les échanges. En vain quelques savants, qui craignent de trop refuser à l'homme, ou de trop accorder à Dieu, veulent qu'il ait donné à l'homme, non le langage, mais la faculté de l'inventer; l'homme, doué primitivement de la connaissance du langage, a reçu la faculté de l'enseigner et de l'apprendre, et non celle de l'inventer, puisque cette faculté d'invention serait en contradiction formelle avec les lois de sa constitution native et les procédés de son intelligence, et qu'il ne peut pas plus inventer l'art de parler que l'art de penser. Cette opinion de l'invention du langage ne peut pas même être soutenue par ceux qui admettent l'existence de Dieu, sans les faire tomber en contradiction avec leurs propres principes. En effet, ils pensent en même temps qu'il a fallu des *myriades* de siècles pour inventer une langue complète; car toutes les langues le sont, et expriment suffisamment les idées des peuples qui les parlent. Or, comment admettre l'existence d'un être souverainement bon et puissant, et supposer que, pendant des milliers d'années, il ait laissé des créatures intelligentes sans intelligence, et dans l'état le plus misérable qu'on puisse imaginer, au-dessous des animaux dont elles n'avaient pas l'instinct, au-dessous de l'homme dont elles n'avaient pas la raison, puisque cette lumière, faute de son expression nécessaire, ne pouvait ni les éclairer, ni se manifester au dehors? Un peuple qui a une langue articulée, quelque simple qu'elle soit, a en lui-même le moyen et l'instrument de toute invention et même de toute perfection; et, fût-il dans l'ignorance la

plus absolue de tous les autres arts, il possède le premier de tous, l'art par excellence, celui de la parole. Mais des peuples sans langage, s'il pouvait en exister de tels, ne formeraient pas une société, ne seraient pas un peuple, n'appartiendraient à aucune classe d'êtres, et seraient hors de toute nature, parce qu'ils ne seraient ni dans la nature de l'homme, ni dans celle de la société. Ainsi, puisqu'on ne peut refuser à Dieu, lorsqu'on croit à son existence, le pouvoir de créer l'homme parlant aussi facilement qu'avec la seule faculté d'inventer la parole, supposition pour supposition, il faut, ce me semble, préférer celle qui dispense de recourir à une inconséquence si manifeste, et il n'est pas, je pense, absolument nécessaire, en philosophie, d'expliquer tout par l'homme, et même ce qu'on ne peut expliquer que par Dieu.

Enfin, le fait du don primitif du langage a été admis ou soupçonné par de bons esprits [1], et je ne crains pas de dire que cette vérité est à la portée de la société, et qu'elle y sera tôt ou tard publiquement reconnue [2].

[1] Voyez Beauzée dans l'*Encyclopédie*, Hugh Blair et Ch. Bonnet, qui disent qu'on n'a fait jusqu'ici que balbutier sur l'origine du langage.

[2] L'auteur de l'*Histoire comparée*, dans une note sur ce même sujet, annonce, comme une preuve de la possibilité de l'invention du langage, qu'un enfant à qui sa mère apprend à parler, invente sa langue avec elle; pas plus, ce me semble, qu'il n'invente la géométrie avec son maître, ou le tableau qu'il copie. Il avance encore que l'homme a pu inventer la parole comme il a inventé tous les autres arts. Mais si parler est un art pour l'homme, parler est un besoin de la société, comme pour l'homme le besoin de manger et de dormir, et l'homme n'invente pas plus les besoins de la société que les siens propres. Enfin, il dit, pag. 402, vol. III : « S'il n'existait pas certaines vérités également *reconnues* par tous les hommes, et *reconnues d'eux sans le secours de* » *la démonstration*, qui composent, pour ainsi dire, un sens commun uni- » versel, il serait impossible qu'il se fût établi entre les hommes des commu- » nications réciproques, *qu'on eût même institué un* langage; *car on ne peut* » *parvenir à s'entendre, si on ne convient de quelque chose. Il serait impossible* » *de parler, si on ne connaissait pas au moins sa propre pensée; il serait im-* » *possible d'être compris en parlant, si une connaissance semblable ne se re-* » *trouvait dans l'esprit des autres.* » Si l'auteur veut bien méditer ce passage de son propre ouvrage, il trouvera clairement exposée l'impossibilité de l'in-

Ainsi, les *nominaux*, à qui l'ancienne école doit ses docteurs les plus célèbres, avançaient en principe que, *pour les choses universelles, toute la science est dans les mots;* ainsi, Hobbes ne voyait de vérité ou de fausseté que *dans l'application des termes*, et faisait dépendre l'évidence du *concours de nos conceptions avec les mots qui l'expriment*. Ainsi, Leibnitz appelle les langues *le miroir de l'entendement;* Condillac lui-même dit que *nous ne pensons qu'avec des mots;* J. J. Rousseau reconnaît que, *lorsque l'imagination s'arrête, l'esprit ne marche qu'à l'aide du discours;* ce qui veut dire que, lorsque nous ne pensons pas par images aux choses sensibles, nous ne pensons qu'à l'aide des expressions qui revêtent les idées intellectuelles. M. Duguald-Stewart, célèbre professeur à l'école de philosophie d'Édimbourg, dit : « Pour penser, les genres, les universaux, les mots, sont in» dispensables; » et ailleurs : « Il est impossible sans langage » de s'occuper d'objets et d'événements qui n'ont point frappé » les sens. » Bossuet, dans son Traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même*, s'approche au plus près de cette vérité, lorsqu'il avance que « nous ne pensons jamais, ou presque ja» mais à quelque objet que ce soit, que le nom dont nous » l'appelons ne nous revienne; ce qui marque, ajoute-t-il, la » liaison des choses qui frappent nos sens, tels que sont les » noms, avec nos opérations intellectuelles. » Enfin, sans parler d'écrivains plus récents, généralement tous les philosophes qui ont déduit nos connaissances de la génération, de la liaison, de la combinaison, de l'association des idées, ne peuvent sans inconséquence ne pas adopter le même sentiment, parce que les idées, j'entends les idées de choses intellectuelles et morales qui ne peuvent se peindre à l'esprit sous des images, ne sau-

vention du langage, et la nécessité *de la parole pour inventer la parole*. S'il était reçu aujourd'hui, comme dans le dix-septième siècle, de proposer aux savants des problèmes de philosophie, comme on en proposait alors de géométrie, on pourrait, en supprimant les *données*, demander comment, en supposant l'invention arbitraire du langage, il se trouve dans les langues un *passé* et un *futur?*

raient s'engendrer dans notre esprit, se lier, se combiner, s'associer enfin qu'à l'aide et par l'intermédiaire de leurs expressions. Mais, dès qu'on reconnaît la nécessité de la simultanéité de la parole et de la pensée, il faut admettre, ou que les idées morales ont été primitivement données à l'homme avec la parole qui les exprime, ou supposer que les idées et les connaissances morales ont été, dans leur *origine*, arbitraires et d'invention humaine comme le langage, et c'est à cette extrémité que quelques philosophes, Hobbes entre autres, ont été conduits. A présent que nous avons examiné les caractères du fait primitif de la transmission du langage, et les motifs qui le rendent probable, indépendamment des raisons qui peuvent en prouver la certitude, autorisés à la regarder, au moins hypothétiquement, comme un principe, nous allons en déduire les conséquences, et en considérant la philosophie toute entière comme un grand problème, juger s'il remplit toutes les conditions.

Dieu, l'homme, la société, sont, comme nous l'avons dit, l'objet de la philosophie.

Examinons donc si le fait supposé du don primitif du langage donne une *raison suffisante* des questions élevées en philosophie, sur Dieu, sur l'homme et sur la société.

1° S'il a été *nécessaire*, à prendre cette expression dans le sens rigoureux et métaphysique, que l'homme, quelle que soit l'époque de l'origine de l'espèce humaine, ait reçu le langage en même temps que l'existence; s'il est impossible qu'il se soit élevé de lui-même et avec les facultés que nous lui connaissons, jusqu'à cette étonnante propriété de sa nature, il a donc existé de toute nécessité, antérieurement à l'espèce humaine, une cause première de ce merveilleux effet, un être supérieur à l'homme en intelligence, supérieur à tout ce que nous pouvons connaître ou même imaginer, de qui l'homme a positivement reçu le don de la pensée, le don de la parole, et qui a formé l'inexplicable nœud de la parole et de la pensée, de l'esprit et des organes dans cet accord si intime et si prompt qui, mêlant, sans les confondre, des facultés si opposées, met la parole dans

l'esprit, et l'esprit sur les lèvres. Cette création de l'homme moral, par une cause supérieure à l'homme, dont rien ne peut nous donner l'idée ou nous aider à concevoir les moyens, se déduit rigoureusement du fait primitif de la transmission du langage; et, comme je crois, avec une entière certitude, que l'homme que j'entends parler a reçu primitivement la parole d'un être supérieur à lui en âge et en connaissances, je crois, avec la même certitude, que le genre humain, qui partout parle un langage articulé, a reçu primitivement le langage d'un être antérieur à l'espèce humaine et supérieur à l'homme en intelligence [1].

Il semble naturel de chercher la preuve de l'existence de la suprême intelligence dans les opérations de l'intelligence de l'homme, plutôt que dans son organisation corporelle, parce que cette organisation, toute merveilleuse qu'elle est, ne le rapproche que des animaux ou même des végétaux; au lieu qu'il est, par son esprit, seul entre tous les êtres fait à l'image et à la ressemblance de la Divinité, et qu'il doit, sous ce rapport, participer en quelque chose de son modèle.

2° Le fait supposé du don primitif du langage résout d'une manière satisfaisante les plus grandes questions que la philosophie ait pu élever sur la nature et les procédés de l'esprit humain, je veux dire sur l'origine de nos idées, et sur la distinction des vérités générales et des vérités particulières; deux questions intimement liées l'une à l'autre.

Il faut, avant tout, se faire une notion distincte de ce qu'on entend par *vérités générales, morales ou sociales, vérités particulières, individuelles ou faits physiques;* car tous les faits sont des vérités, mais toutes les vérités ne sont pas des faits.

[1] Le récit de la Genèse est tout à fait conforme à cette opinion, puisqu'il y est dit que Dieu s'entretint avec les premiers humains; et quand on supposerait que cette communication n'a eu lieu que par une impression intérieure excitée dans leur esprit, on ne changerait rien à la question, puisqu'il faut des expressions, des paroles, une langue mentale, même pour penser.

La cause première et ses attributs de pouvoir, d'ordre, de sagesse, de justice, d'intelligence, l'existence des esprits, la distinction du bien et du mal, sont des vérités générales, universelles, morales, sociales, divines, éternelles (mots tous synonymes), parce que notre esprit ne peut s'en figurer l'objet directement et en lui-même sous aucune image; qu'il n'en peut recevoir aucune sensation; que ces vérités ne sont bornées ni par les lieux ni par les temps, et qu'elles sont le fondement de tout ordre et la raison de toute société.

La matière et toutes ses propriétés, et tous ses accidents ou faits physiques, sont l'objet des vérités locales, temporaires, particulières, individuelles, physiques, parce que la matière est composée de parties bornées à un temps et à un lieu, et qu'elle nous est connue par nos sensations individuelles. « Toute idée, dit Gassendi, transmise par les sens, est *singulière* » et ne nous fait connaître d'abord que des individus. »

Ainsi, les vérités générales ou notions intellectuelles sont proprement l'objet de nos idées, et les vérités particulières ou faits physiques sont l'objet de nos images.

Les vérités particulières ou les faits physiques et sensibles sont connus de chaque homme par le rapport de ses sens et les impressions (images ou sensations) qu'il reçoit des objets extérieurs. Il n'a nul besoin de langage pour les percevoir, puisque les animaux, à qui la parole a été refusée, les perçoivent comme lui, et la parole ne lui est nécessaire que lorsqu'il veut combiner et généraliser ces images et ces sensations, et en faire des notions abstraites.

Mais, en supposant le fait du don primitif du langage, nous découvrons facilement l'origine pour chacun de nous des idées de vérités générales, morales ou sociales; car ces idées n'étant connues de notre esprit que par les expressions qui les lui rendent présentes et perceptibles, nous les retrouvons toutes et naturellement dans la société à laquelle nous appartenons, et qui nous en transmet la connaissance en nous communiquant la langue qu'elle parle, et où se trouvent toutes les expressions,

et par conséquent toutes les idées qu'elle peut avoir relativement à son âge, à sa constitution et à ses progrès; car un peuple, au moral comme au physique, ne peut avoir plus d'idées qu'il n'a de connaissance, ni plus d'expressions qu'il n'a d'idées. Mais tous, et même les plus retardés, ont l'idée de quelque être qui n'est pas l'homme, de quelque existence qui n'est pas la vie présente, comme ils ont des images imparfaites de quelque art grossier; et, avec ces éléments, ils peuvent, à l'aide du temps et de circonstances favorables, participer un jour à tous les bienfaits de la civilisation, et à tous les progrès de l'industrie.

Gardienne fidèle et perpétuelle du dépôt sacré des vérités fondamentales de l'ordre social, la société, considérée en général, en donne *communication* à tous ses enfants à mesure qu'ils entrent dans la grande famille. Elle leur en dévoile le secret par la langue qu'elle leur enseigne; et, chose admirable! c'est toujours aux plus simples et aux moins instruits, aux mères, aux nourrices, aux compagnons de nos jeux et de notre enfance, qu'elle confie les premières fonctions de cet enseignement; et c'est aussi à l'époque de la plus grande faiblesse de notre esprit et de nos organes que l'auteur de la nature et de la société a voulu que nous apprissions, sans aucune peine, de tous les arts le plus compliqué et de toutes les sciences la plus étendue.

Ainsi, la connaissance des vérités sociales, objet des idées générales, se trouve dans la société, et nous est donnée par la société; et la connaissance des vérités ou faits particuliers, individuels et physiques, objet des images et des sensations, se trouve dans nous-mêmes individus, et nous est transmise par le rapport de nos sens; et cette analogie entre les vérités sociales et la société qui en donne la connaissance aux individus, entre les vérités individuelles et l'individu qui en trouve la connaissance en lui-même et dans ses sensations, est, ce me semble, une raison très-plausible, et peut-être suffisante, de croire à cette double origine de toutes nos connaissances morales et physiques, générales et individuelles.

3° Si l'hypothèse du don primitif du langage prouve une

cause première, si elle explique l'homme et ses idées, et donne un principe certain à ses connaissances, elle ne pose pas sur une base moins solide la société et ses lois.

En effet, on ne peut pas faire la supposition du langage donné à la première famille par une cause première supérieure en intelligence à l'homme, sans déduire de ce fait primitif, comme une conséquence naturelle, une transmission ou révélation première, faite à la société, des lois qui devaient en assurer la durée, et de cette *législation primitive* que Ch. Bonnet appelle l'*expression physique de la volonté de Dieu;* et sans doute le langage qui exprime aujourd'hui tant d'idées utiles à l'homme, ou nécessaires à la société, n'a pas été donné aux premiers humains vide de sens.

Il est vrai que plusieurs sociétés particulières allèguent de semblables révélations et des codes de lois consignés dans des livres prétendus inspirés; mais outre que cet accord de tant de peuples différents dans la croyance d'un même fait, hors de l'ordre commun, est digne de l'attention du philosophe, et peut faire légitimement présumer un fait primitif dont le souvenir, plus ou moins distinct, s'est conservé dans l'univers, il y a encore ici un *criterium* public et social pour distinguer la vérité de l'erreur. Il suffit de comparer entre eux, dans leur état public et extérieur, les divers peuples qui allèguent des révélations. Ainsi le peuple juif et le peuple chrétien nous présentent comme révélée une législation commune et la plus ancienne qui soit connue, donnée au premier comme les éléments de la société [1], plus tard développée pour le second comme le complément de l'éducation sociale, et tous deux, seuls entre tous les peuples anciens et modernes, justifient la divinité de cette révélation, l'un par une force indestructible de stabilité et de durée, l'autre par une force infinie d'accroissements religieux et de progrès même politiques.

L'hypothèse qui place dans la société le dépôt des vérités

[1] *Elementa mundi.* (Saint Paul.)

générales, fondamentales, sociales, comme une conséquence naturelle et légitime du fait primitif de la transmission nécessaire du langage, et qui suppose que les hommes reçoivent la connaissance de ces vérités avec la langue qu'ils apprennent à parler et ne peuvent la recevoir que par ce moyen, ne peut pas trop se concilier avec l'opinion de ces philosophes qui, dans les idées qu'ils se sont faites des droits et de la force de la raison de l'homme, prétendent que l'homme ne doit admettre comme certaine aucune vérité, qu'il n'ait examiné les motifs de la croire ou de la rejeter, et que, s'il est trop tôt à quinze ans ou même à dix-huit pour faire cet examen, il faut le renvoyer plus loin.

Cette hypothèse ne s'accorde peut-être pas même avec l'opinion plus modeste de Descartes et avec son *doute* universel, que Voltaire appelle une bonne *plaisanterie*, et qui peut-être est une grande illusion dans le philosophe qui croit pouvoir tenir ainsi à volonté son esprit en suspens sur les notions dont il a été imbu, ou une grande erreur s'il veut en faire, pour tous les esprits, un principe général de recherches et de raisonnements philosophiques.

Il est sans doute extrêmement raisonnable de ne recevoir qu'après examen et conviction entière les vérités spéculatives de la physique, telles que le mouvement de la terre autour du soleil, la cause des marées par l'attraction de la lune, des tremblements de terre ou de l'éruption des volcans par l'expansion des vapeurs, l'inflammation des gaz et des pyrites. Cet examen préalable, quelle qu'en soit l'issue, ne change rien au cours de la nature; la terre, en attendant la décision, emporte dans son mouvement celui qui l'affirme, celui qui le nie, celui qui ne sait s'il doit le nier ou l'affirmer; et le blé et le vin croissent également, et pour le savant qui étudie les mystères de la fructification, et pour l'ignorant qui se borne à en consommer les produits.

Dans des choses qui ne sont pas d'un usage journalier, et sur lesquelles nous ne sommes pas instruits par l'exemple des

autres, il est sage également de ne se décider qu'après un mûr examen; et on ne pourrait qu'applaudir à la prudence d'un homme qui, avant de se lancer du haut des tours de Notre-Dame dans le vague de l'air avec des ailes attachées au dos, ou qui entreprendrait, sans savoir nager, de traverser la Seine avec un corselet de liége, étudierait à fond les lois de la gravité des corps et de la résistance des fluides.

Mais l'usage des choses nécessaires à notre existence physique n'a pas du tout été laissé à la disposition de notre raison particulière. Dans ce genre, nous n'avons pas à choisir ni même à examiner, puisque cet usage précède toujours pour nous la faculté d'examiner et de choisir. C'est assurément sur la foi d'autrui que nous usons exclusivement de certaines substances pour nous nourrir et nous vêtir, ou que nous confions notre vie aux arts qui servent à nous loger ou à nous transporter d'un lieu à un autre, quoique cependant l'usage de ces choses soit pour nous d'une toute autre conséquence que le mouvement de la terre ou l'attraction de la lune. Nous mettons même souvent la raison des autres à la place de la nôtre pour des choses moins nécessaires et moins usuelles; et le géomètre qui entre, lui centième, dans un bateau, ne consulte pas auparavant si la charge ne sera pas trop forte relativement au volume d'eau qu'elle déplace, mais il se fie à l'intérêt et à l'expérience d'un batelier qui n'a d'autre connaissance que sa pratique journalière. Ainsi, pour des choses d'où dépend la conservation de notre vie, de cette vie qui nous est si chère, nous nous réglons sur les habitudes que nous trouvons établies dans la société; nous n'avons d'autre raison, pour y conformer nos actions, que l'exemple des autres; nous ne faisons aucun usage de notre raison; de cette raison dont nous sommes si fiers; nous pensons que la coutume immémoriale de la société doit nous tenir lieu de raison; et cette opinion est si bien établie, que tout homme qui s'écarte, dans des choses communes, de l'usage généralement adopté, passe pour un homme singulier, un esprit bizarre, et quelquefois pour un fou.

Mais nous avons deux poids et deux mesures; les mêmes hommes qui usent sans examen des aliments qu'on leur sert ne veulent pas quelquefois recevoir de confiance des vérités qu'ils trouvent établies dans tout l'univers. Cependant les vérités morales sont toutes des vérités pratiques, vrais besoins de la société, comme pour l'homme les aliments et les vêtements; et si l'homme physique *vit de pain,* l'homme moral *vit de la parole* qui lui révèle la vérité. Rien n'est troublé dans la nature matérielle pendant que l'homme examine, discute, approfondit la vérité ou l'erreur des systèmes de physique, parce que le monde physique n'est pas l'homme, et qu'on conçoit qu'il pourrait même exister sans l'homme; mais tout périt dans la société, lois et mœurs, pendant que l'homme délibère s'il doit admettre ou rejeter les croyances qu'il trouve établies dans la généralité des sociétés, telles que l'existence de Dieu et la spiritualité de nos âmes, la distinction du bien ou du mal, etc., etc., parce que la société est l'homme en tant qu'il soumet son esprit et conforme ses actions aux doctrines et aux préceptes de la société, et qu'on ne conçoit pas que la société puisse exister sans cette obéissance; en un mot, le monde moral n'a pas été *livré à nos disputes* comme le monde physique, parce que les disputes qui laissent le monde physique tel qu'il est, troublent, bouleversent, anéantissent le monde moral.

L'homme qui, en venant au monde, trouve établie dans la généralité des sociétés, sous une forme ou sous une autre, la croyance d'un Dieu créateur, législateur, rémunérateur et vengeur, la distinction du juste et de l'injuste, du bien et du mal moral, lorsqu'il examine avec sa raison ce qu'il doit admettre ou rejeter de ces croyances générales sur lesquelles a été fondée la société universelle du genre humain, et repose l'édifice de la législation générale, écrite ou traditionnelle, se constitue, par cela seul, en état de révolte contre la société; il s'arroge, lui simple individu, le droit de juger et de réformer le général, et il aspire à détrôner la raison universelle pour

faire régner à sa place sa raison particulière, cette raison qu'il doit toute entière à la société, puisqu'elle lui a donné dans le langage, dont elle lui a transmis la connaissance, le moyen de toute opération intellectuelle, et le *miroir,* comme dit Leibnitz, dans lequel il aperçoit ses propres pensées.

Mais si un homme, quel qu'il soit, a le droit de délibérer après que la société a décidé, tous ont incontestablement le même droit. La société, qui enchaîne nos pensées par ses croyances, et notre action par ses lois, et à l'empire de laquelle nous faisons, tous tant que nous sommes, un effort continuel pour nous soustraire; la société sera donc livrée au hasard de nos examens et à la merci de nos discussions, et elle attendra que nous nous soyons accordés sur quelque chose, nous qui, depuis trois mille ans, n'avons pu nous accorder sur rien. Il faudra donc reconnaître dans tous les hommes le droit absurde et contradictoire de suspendre la marche de la société dans laquelle ils existent, ou, pour mieux dire, le droit de l'anéantir; car, semblable au temps qui en mesure la durée, la société ne pourrait s'arrêter même un instant sans rentrer pour jamais dans le néant.

Et cependant si la raison humaine, la raison de chacun de nous est une faculté si noble et si précieuse, si elle est la lumière qui nous éclaire et l'autorité qui nous gouverne, quelle autorité plus imposante, quelle lumière plus éclatante que la raison universelle, la raison de tous les peuples et de toutes les sociétés, la raison de tous les temps et de tous les lieux? Les philosophes allèguent des erreurs locales et populaires pour contester la certitude des vérités universelles et sociales. Dans le dessein secret d'imposer aux hommes le joug de leurs propres opinions, ils les représentent comme livrés partout à la plus stupide crédulité, tels que des factieux qui, pour justifier leur révolte, allèguent le prétexte de délivrer les peuples de l'oppression sous laquelle ils gémissent. Ils parlent des préjugés du peuple, et ils se taisent sur leurs passions, source des préjugés les plus incurables; ils lui reprochent son ignorance,

et ils se dissimulent à eux-mêmes leur orgueil, cause plus féconde que l'ignorance même d'erreurs invétérées. « Il n'y a » rien, dit Cicéron, de si absurde qui n'ait été enseigné par » quelque philosophe, » et Varron compare leurs systèmes aux rêves d'un malade en délire.

Et remarquez la contradiction dans laquelle tombent ceux qui s'élèvent contre les croyances morales reçues dans la généralité de sociétés. Ils séparent deux choses inséparables l'une de l'autre dans la perception des vérités morales, l'idée et son expression nécessaire; ils reçoivent de la société les expressions, et rejettent les idées, ou plutôt avec les mêmes expressions que celles dont la société se sert, ils font d'autres idées, et par conséquent un autre langage. Dieu est pour eux la nature, ou la nature est Dieu; notre âme est notre organisation, toute croyance une crédulité aveugle; le pouvoir, ce sont *les sujets;* nos devoirs sont nos intérêts, nos vertus sont nos passions, nos vices sont des maladies; et comme ils ne s'accordent pas plus entre eux qu'avec les autres hommes, ni dans leurs idées, ni dans leur langage, cet édifice d'orgueil reste imparfait, faute d'une langue commune. Ce sont des conquérants barbares, qui viennent porter au milieu d'un peuple civilisé leur idiome sauvage : et je ne crains pas d'avancer que ce langage imposteur, cette confection d'idées et d'expressions est à la fois une source d'erreurs en philosophie, une cause prochaine de décadence pour la littérature, et un principe de mort pour la société.

Il ne faut donc pas commencer l'étude de la philosophie morale par dire *je doute,* car alors il faut douter de tout, et même de la langue dont on se sert pour exprimer son doute, ce qui est au fond une illusion de l'esprit, et peut-être une imposture; mais il est au contraire raisonnable, il est nécessaire, il est surtout philosophique de commencer par dire *je crois.* Sans cette croyance préalable des vérités générales qui sont reconnues sous une expression ou sous une autre dans la société humaine, considérée dans la généralité la plus absolue,

et dont la crédibilité est fondée sur la plus grande autorité possible, l'autorité de la raison universelle, il n'y a plus de base à la science, plus de principe aux connaissances humaines, plus de point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de la chaîne des vérités, plus de signe auquel on puisse distinguer la vérité de l'erreur, plus de raison en un mot au raisonnement. Il n'y a plus même de philosophie à espérer, et il faut se résigner à errer dans le vide des opinions humaines, des contradictions et des incertitudes, pour finir par le dégoût de toute vérité, et bientôt par l'oubli de tous les devoirs.

Il faut donc commencer par croire quelque chose, si l'on veut savoir quelque chose; car si dans les choses physiques *savoir* est voir et toucher, *savoir* en morale est croire ce qu'on ne peut saisir par le rapport des sens. Ainsi il faut croire, sur la foi du genre humain, les vérités universelles, et par conséquent nécessaires à la conservation de la société, comme on croit, sur le témoignage de quelques hommes, les vérités particulières utiles à notre existence individuelle.

Mais ces vérités universelles, telles que l'existence de Dieu et des esprits, la distinction du juste et de l'injuste, etc., ne sont que la base de l'édifice; et tout ce théisme métaphysique, qui peut n'être pas inutile à notre perfectionnement individuel, est sans conséquence sur la direction et pour le bonheur de l'espèce humaine, tant qu'il ne reçoit pas une application commune, usuelle et positive dans la société, qui n'est elle-même que l'ordre éternel appliqué dans le temps à la conservation morale et physique du genre humain.

Ainsi, la géométrie est l'application des notions abstraites de quantité et d'étendue, et les arts mécaniques sont une application de la géométrie : et de même que nous ne pourrions pas, sans la géométrie, appliquer à notre usage les notions d'étendue et de quantité, ni sans la pratique des arts faire servir aux besoins de la vie les démonstrations de la géométrie, ainsi nous ne pourrions pas régler les hommes ni former une société

avec la seule connaissance idéale et métaphysique de cause et de pouvoir, sans en faire l'application à un ordre extérieur et sensible de dispositions et d'actions, sans les réaliser au dehors dans les personnes et dans les choses, et, puisqu'il faut le dire, sans gouvernement et sans culte.

Mais une fois que l'on admet les vérités universelles, il est plus facile qu'on ne pense d'amener, de conséquence en conséquence, un bon esprit, et surtout un cœur droit, à reconnaître dans une réunion d'hommes plutôt que dans une autre, une application plus juste et conséquente de ces hautes vérités; c'est-à-dire de lui faire trouver dans une société, à l'exclusion de toutes les autres, une autorité suffisante pour exiger une croyance raisonnable à des vérités *positives* et d'application, mais qui sont tout aussi nécessaires que ces vérités métaphysiques et même d'une nécessité plus sociale, si on peut le dire, et plus immédiatement liées à l'ordre public et au bonheur personnel. Je dis une autorité suffisante; car les hommes, pour se décider à croire ou à rejeter des vérités de l'ordre moral, ont à choisir plutôt entre des autorités qu'entre des évidences.

Si l'on veut bien se rappeler l'enchaînement des propositions développées dans ce chapitre, on se convaincra que tous ces principes et toutes leurs conséquences sont fondés sur le fait primitif du don de la parole, enseignée à l'homme par une cause intelligente. La nécessité de cette origine du langage, et par conséquent des idées qu'il sert à exprimer, une fois reconnue, nous trouverons sous un petit nombre d'expressions simples les idées des rapports les plus généraux entre les êtres sociaux, rapports qui sont l'objet de toutes les lois et le fondement de tout état public et domestique de société.

Alors nous aurons, je crois, une science de Dieu, de l'homme et de la société, c'est-à-dire une philosophie véritablement sociale qui enseignera tout ce qu'il est nécessaire de savoir, et prouvera tout ce qu'il est utile et possible de prouver; et tels que ce voyageur qui trouva assise à sa porte la Fortune, qu'il était allé chercher si loin et au prix de tant de dangers, nous

découvririons nous-mêmes et dans nos habitudes les plus familières, ou nos connaissances les plus élémentaires, cette science et cette sagesse que nous poursuivons depuis si longtemps et avec tant d'efforts et d'*affliction d'esprit*.

CHAPITRE II.

DE L'ORIGINE DU LANGAGE.

Les philosophes sont partagés sur la question de l'origine du langage, comme sur toutes les autres questions qui ont rapport à l'homme et à la société.

Les uns pensent que l'homme, être essentiellement intelligent, est né d'une cause intelligente qui a formé les organes, et les a animés d'un souffle de vie et d'un principe actif de pensée et de mouvement; ils croient que cette première cause de l'existence des premiers humains, après les avoir produits des deux sexes, dans le plein exercice de toutes les facultés de l'esprit et du corps, et par conséquent avec la parole, a confié à cette première société le devoir de se reproduire, de perpétuer le genre humain, de conserver et d'étendre la société par la transmission héréditaire et jamais interrompue de la vie et du langage, expression naturelle des pensées de l'homme et *moyen* nécessaire de la société.

D'autres, heureusement en petit nombre, font encore l'homme par les seules forces des agents physiques, de la chaleur du soleil et des sucs de la terre, d'abord plante ou poisson, insecte ou reptile, ayant tout à acquérir pour devenir homme, âme et corps, pensée et parole, et ayant tout acquis à force de temps et de *circonstances favorables*.

D'autres enfin, tenant le milieu entre ces deux opinions extrêmes, en ont hasardé une troisième, faible et inconséquente, comme toutes les opinions *moyennes* en morale. Ils ne nient pas qu'une cause intelligente n'ait créé ou n'ait pu créer l'homme et l'univers; mais ils veulent qu'en donnant à l'homme l'organisation physique, qui le distingue des autres êtres ani-

més, et sans laquelle il n'aurait pu vivre, elle l'ait doté d'une simple puissance ou capacité de devenir être moral, raisonnable ou sociable, et qu'il ait dû à sa seule industrie l'invention du langage, et par conséquent de la société. Ainsi, jusqu'à l'époque de l'invention du langage, époque nécessairement très-éloignée de l'origine de l'homme, le genre humain a vécu dans la condition la plus misérable qu'on puisse imaginer, sans parole, sans pensée, sans société, au-dessous même de la brute. Cet état primitif, qu'ils appellent *nature* ou de pure nature, ils le rejettent dans un passé indéfini, et quelques myriades de siècles avant tous les monuments historiques et toutes les traditions.

Ces trois opinions sur l'origine du langage correspondent, comme on peut le voir, aux trois opinions qui partagent les esprits sur l'existence et la nature de la cause première, et ne sont que des conséquences : 1° du théisme, qui croit Dieu auteur de tout, de la conservation des êtres comme de leur existence; 2° de l'athéisme, qui n'admet de cause créatrice et conservatrice que la matière ou la *nature;* 3° du déisme enfin, qui, tenant aussi le milieu entre le théisme et l'athéisme, reconnaît un Être suprême comme cause première de l'univers, mais lui refuse le gouvernement et la direction de l'homme et de la société.

Ainsi, pour nous renfermer dans la question de l'origine du langage, et la réduire à sa plus simple expression, les uns croient que l'homme a été créé complet; je veux dire, non-seulement avec toutes les facultés nécessaires à la conservation de sa vie physique et sociale, mais encore dans l'exercice actuel de toutes ses facultés, et par conséquent avec la connaissance du langage et l'usage de la parole, sans laquelle il ne peut exister, pour les hommes, aucun état de société. Les autres veulent que l'homme, soit qu'il ait été créé par une cause intelligente, ou qu'il soit né spontanément de l'*énergie* de la matière, n'ait dû qu'à sa seule industrie l'invention de tout ce qui est à son usage, et l'art de parler comme tous les autres arts.

Nous ne dirons pas que les hommes, actuellement, reçoivent les uns des autres la connaissance et l'usage du langage, et ne l'inventent pas. On répondrait peut-être que les hommes n'ont pas besoin d'inventer ce qui a été inventé pour eux, et ce qu'ils trouvent, à leur entrée dans la société, partout connu et pratiqué; que d'ailleurs tous les peuples, absolument tous, parlant une langue, il n'y aurait plus aujourd'hui dans l'univers de plan pour une langue nouvelle. Cependant, avant d'entrer dans une discussion plus approfondie sur la possibilité ou l'impossibilité de l'invention du langage, on peut déjà se convaincre par l'exemple des muets de naissance, qui ne le sont jamais que parce qu'ils sont sourds, et par l'exemple de quelques enfants abandonnés dès leur plus bas âge, et trouvés dans les forêts, qui ne faisaient entendre aucun son articulé, ou enfin par celui de quelques hommes que des circonstances singulières avaient pendant longtemps séquestrés de tout commerce avec leurs semblables, et qui avaient oublié leur propre langue; on peut se convaincre, dis-je, que l'organe de l'ouïe, quoique isolé et physiquement indépendant de l'organe vocal, est absolument nécessaire pour recevoir la connaissance du langage, puisque les hommes sont toujours muets, ou peuvent le devenir lorsqu'ils n'ont pas entendu ou qu'ils cessent d'entendre la parole [1], faute du sens de l'ouïe, ou faute de société. Les langues, expression des idées communes, confirment cette vérité en faisant du mot *entendre* le synonyme de *comprendre;* et l'on dit indifféremment : « Je n'*entends* pas ou je ne *comprends* pas. »

Et non-seulement la parole est en nous une imitation ou une répétition de la parole que nous avons ouïe, mais toute autre expression de nos pensées, même l'expression corporelle, comme l'inflexion de la voix, le geste, le regard, n'est encore qu'une imitation, une répétition de l'expression que nous avons vue : c'est ce qui fait que la parole des aveugles est morte et inanimée, tandis que le silence même des muets est tout à fait

[1] Les sourds par accident finissent par parler très-peu.

expressif. On peut dire en effet que ceux-ci parlent par toute l'habitude de leur corps, par l'expression de leurs yeux et la vivacité de leurs gestes. Les aveugles, au contraire, parlent ou même chantent *sans expression* (mot consacré et d'une exactitude parfaite), et ils ne peuvent pas plus imiter une expression qu'ils n'ont pas vue, que les sourds-muets ne peuvent répéter une expression qu'ils n'ont point entendue.

Mais on peut faire à toutes les objections une réponse péremptoire, et trancher la question en soutenant l'impossibilité de l'invention du langage, et, comme dit J. J. Rousseau, « la » nécessité de la parole pour établir l'usage de la parole. »

Ainsi, la question toute entière du langage réel ou inventé peut être réduite à la démonstration de l'impossibilité de son invention; et cette démonstration se trouve dans cette proposition sérieusement méditée : « Que l'homme pense sa parole » avant de parler sa pensée; » ou autrement, « que l'homme » ne peut *parler* sa pensée sans *penser* sa parole. »

Ainsi, quand on ne sait que penser, on a des paroles dans l'esprit, comme on peut dire de celui qui parle, qu'il a des pensées sur les lèvres; et de même que l'homme ne peut penser à des objets matériels, sans avoir en lui l'image qui est l'expression ou la représentation de ces objets, ainsi il ne peut penser aux objets incorporels, et qui ne tombent directement sous aucun de ses sens, sans avoir en lui-même et *mentalement* les mots qui sont l'expression ou la représentation de ces pensées, et qui deviennent *discours* lorsqu'il les fait entendre aux autres. C'est ce que J. J. Rousseau a très-bien aperçu. « Lorsque » l'imagination s'arrête, dit-il, l'esprit ne marche qu'à l'aide » du discours; » ce qui veut dire qu'on ne peut penser qu'au moyen de paroles, lorsqu'on ne pense pas au moyen d'images.

On peut donc démontrer *à priori*, comme dit l'école, l'impossibilité de l'invention du langage, en considérant que la parole a été nécessaire pour penser même à l'invention du langage. Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons dit sur ce

rapport *nécessaire* de la pensée et de la parole, dans les chapitres de cet ouvrage, qui traitent *de la pensée et de son expression;* mais il est d'autres preuves de la transmission primitive du langage, qui se déduisent des faits que présentent l'état de l'homme et des peuples, et la nature même du langage. Ces preuves reposent sur l'histoire et l'observation plutôt que sur des raisonnements de métaphysique, et elles s'adressent au bon sens de tous les hommes; elles feront le sujet de cette dissertation, qui sera terminée par la discussion des opinions contradictoires de deux écrivains célèbres du dernier siècle, sur l'origine du langage.

C'est un reste des fables de l'ancienne Grèce que cet état sauvage, insocial et prétendu naturel, ou plutôt natif des premiers humains. Les poëtes du premier âge des nations idolâtres, et les philosophes des derniers temps, s'en sont servis dans des vues opposées; les uns pour porter les hommes à la réconnaissance envers les dieux qui les avaient retirés de cet état de barbarie, les autres pour en faire honneur au seul génie de l'homme, et le détourner de sa croyance de la Divinité. Les poëtes racontaient donc à leurs contemporains que les hommes avaient longtemps vécu dans les forêts à la manière des brutes, sans lois, sans arts, sans culte, sans moyen assuré de subsistance, livrés à tous les désordres que pouvaient enfanter l'indépendance de chacun et les passions de tous; « ne pouvant, » dit Cicéron, rien posséder que ce qu'ils enlevaient au péril » de leur vie, ou qu'ils retenaient par le meurtre et la vio- » lence : » *tantamque haberent, quantam manu et viribus per cædem et vulnera, aut eripere, aut retinere potuissent;* jusqu'à ce que les dieux, ou les enfants des dieux, touchés de leur misère, étaient venus leur enseigner l'art de vivre et de vivre en société, en leur donnant les arts au moyen desquels on se procure les choses nécessaires à la vie, et les lois qui en règlent l'usage et en assurent la possession. Ceux qui pensent que les croyances populaires, même les plus absurdes, ont leur raison et leur origine dans quelque fait antérieur, et ne sont le plus

souvent que des vérités défigurées, n'auront pas de peine à reconnaître, dans ces bizarres imaginations, des souvenirs à demi effacés des antiques traditions du genre humain, traditions dont on retrouve des traces dans toutes les mythologies, dans celles du nord comme dans celles de l'orient. Les peuples, qui avaient oublié la véritable origine des hommes, avaient confusément retenu celle des connaissances et des arts nécessaires. Leurs premiers poëtes étaient excusables d'imaginer que le genre humain avait commencé dans la barbarie, eux qui disaient les hommes nés des dents d'un dragon ou des pierres de Deucalion ou de Pyrrha. Au fond ils ne voyaient nulle part des traces de cet état primitif; ils ne racontaient l'histoire, ou plutôt la fable du premier âge, qu'à des hommes qui étaient au moins dans le second, et qui, comme Nestor dans Homère, « avaient vu passer deux âges d'hommes qui par- » laient un langage articulé. » Ceux qui écoutaient les chants d'Orphée et de Linus ne pouvaient pas être des hommes en état sauvage. Ces enfants de l'antique Grèce, qu'on amusait ou qu'on instruisait avec ces fables, connaissaient des dieux, des lois et des arts, et devaient un jour développer toutes ces connaissances, et devenir, quelques siècles plus tard, d'habiles artistes, d'éloquents orateurs, des poëtes sublimes, de subtils philosophes, d'infatigables législateurs; mais nous à qui le temps et les progrès de la navigation ont fait découvrir, à l'extrémité du globe, des peuples inconnus aux anciens, qui vivent dans l'état réellement sauvage, et dont quelques-uns n'ont de l'homme physique que la figure, et de l'homme moral que la parole; des hommes qui, doués d'intelligence, peuvent, comme les autres, avoir du génie, puisqu'ils en possèdent l'instrument dans une langue articulée et dans quelques idées grossièrement morales, et qui cependant n'ont pu, depuis des milliers d'années, faire un pas hors du cercle étroit où leur esprit est renfermé, comment avons-nous pu donner quelque créance à un état incomparablement plus sauvage et tout à fait brut, puisque le langage même n'y était pas connu, et croire

que l'homme en serait sorti par sa seule industrie, et se serait de lui-même perfectionné jusqu'à devenir tout ce qu'il est aujourd'hui?

Comment ceux qui admettent un Être suprême, et même *la création* de l'homme, peuvent-ils supposer que cet Être, essentiellement puissant et bon, ait mis l'homme sur la terre pour y vivre en société, sans reconnaître en même temps qu'il a dû lui donner ou lui inspirer, dès le premier moment de son existence, les connaissances nécessaires à sa vie individuelle et sociale, physique et morale, connaissances qui, transmises naturellement du père aux enfants, et de génération en génération, se sont développées avec la société, et ont pu s'altérer comme la société? Le genre humain, déshérité en naissant de ses plus nobles prérogatives, muet et nu, aurait donc végété pendant des milliers d'années, dans un néant absolu d'intelligence, jusqu'à ce qu'un heureux hasard eût révélé à un homme de génie (s'il pouvait y avoir du génie, lorsque, faute d'expression, il n'y avait pas même de pensée à rien de moral), le merveilleux artifice du langage, et inspiré en même temps à ses semblables en ignorance, la volonté de l'écouter et l'esprit de le comprendre! Certes, l'existence physique, et encore quelle existence, eût été à ce prix trop chèrement achetée. Il serait, dans cette hypothèse, aussi raisonnable et surtout plus conséquent de supposer l'homme né de la fermentation de la matière. Une pareille origine convient à une pareille existence, et il n'est pas plus possible d'expliquer la barbarie primitive de l'espèce humaine, lorsqu'on lui donne pour auteur l'intelligence suprême, que son état actuel et les progrès de son esprit, si on le suppose né de la chaleur du soleil et des boues de la terre.

Il est vrai qu'une raison, prise de la puissance et de la sagesse de la Divinité, ne peut être opposée à ceux qui nient jusqu'à son existence, et qui, conséquents dans leurs opinions, en faisant naître l'homme d'une cause aveugle et insensible, veulent qu'il ait commencé dans l'état d'ignorance absolue, qui n'est pas même l'état des brutes, et qu'on ne peut comparer

qu'à celui des plantes. Mais quand nous leur laisserions cette opinion, qui pour être ridicule n'en est pas moins coupable de lèse-majesté humaine, ils n'en seraient pas plus avancés pour la solution de la question qui nous occupe. Ils auraient toujours à nous expliquer comment l'homme, ou plutôt l'être sans forme et sans nom, récemment échappé du laboratoire de la nature, a pu, le lendemain du jour où il n'était encore ni brute ni homme, s'élever de lui-même jusqu'à la sublime invention du langage articulé; lorsque nous, aujourd'hui êtres complets et hommes civilisés, nous qui, selon l'opinion de quelques physiologistes, avons reçu la pensée avec les organes, nous ne pouvons penser qu'avec des paroles, ni parler qu'avec un langage entendu dès notre enfance, ou appris plus tard, et que nous ne faisons que répéter.

Mais en supposant, contre toute raison et toute autorité, que le genre humain ait commencé dans la barbarie absolue, où pouvait être pour l'homme la nécessité du langage? En avait-il besoin pour être éclairé de la lumière du soleil, pour se retirer dans une grotte à l'abri des injures de l'air, pour cueillir le gland et s'en nourrir? en avait-il besoin pour atteindre sa proie ou éviter un ennemi, pour manger, digérer ou dormir? Dans cette misérable existence, il ne pouvait avoir que des nécessités corporelles, et il lui suffisait, pour les satisfaire, de voir et de toucher les objets qui étaient à sa portée, et dont l'image reçue par ses sens se retraçait involontairement à son imagination, sans qu'il lui fût nécessaire de leur donner un nom ou de disserter sur leurs propriétés. Les brutes, qui éprouvent les mêmes besoins, reçoivent aussi les images des objets que l'instinct de leur conservation les porte à fuir ou à chercher, et n'ont pas besoin de langage. L'enfant qui ne parle pas encore, le muet qui ne parlera jamais, se font aussi des images des choses sensibles, et la parole, nécessaire pour la vie morale ou sociale, ne l'est pas du tout à la vie physique et individuelle; et c'est ce qui fait qu'il n'y a jamais eu de société sans langage, et qu'il y a des hommes condamnés par la nature

ou par leur propre volonté à ne jamais parler. Et comment supposer que l'art de la parole, le plus merveilleux et le plus compliqué de tous les arts, ait été inventé sans nécessité, et encore au sein des plus profondes ténèbres de l'esprit, si toutefois l'esprit peut exister avant la parole qui lui révèle sa propre pensée? Qui est-ce qui aurait pu, dans cet état, donner aux hommes le désir ou même la pensée d'une condition meilleure qui n'existait nulle part pour des créatures humaines, et dont ils ne pouvaient avoir aucune connaissance? Telle est l'incohérence de nos systèmes, que nous commençons par placer l'homme dans un état contraire à sa nature, dans un état où il ne fut jamais, où il ne peut pas avoir été, pour lui attribuer gratuitement les goûts, les sentiments, les connaissances, les besoins que fait naître un état différent. Tourmentés au sein de l'abondance par l'ambition et la cupidité, condamnés par les perfections même de notre état social à chercher en tout le mieux, parce que nous connaissons le bien, toujours en dehors de nous-mêmes et en avant de notre état présent, nous attribuons à l'homme, comme une propriété de sa nature, l'inquiétude qui consume notre vie, et qui, selon la direction que nous lui donnons, est un bienfait ou un malheur de notre état social. Cependant, même dans nos sociétés où l'ambition gagne de proche en proche, et où la vue des conditions en apparence plus heureuses nous inspire à tous un secret désir d'améliorer la nôtre, ce sont en général les hommes de l'état le plus obscur qui sont le moins inquiets sur leur sort; ce sont surtout les peuples les plus éloignés de l'état de civilisation, et qui toutefois ont, dans une langue articulée, le moyen et l'instrument de tout perfectionnement, qui tiennent le plus opiniâtrément à leur ignorance et à leur misère, et montrent souvent le plus profond mépris pour les arts et les jouissances des peuples civilisés. On a vu des Français, même des philosophes, aspirer à la vie du sauvage; et le sauvage, transporté dans nos climats et au milieu de notre luxe et de nos plaisirs, périt de regrets et d'ennui. La vue des merveilles de notre industrie n'a pas

même éveillé, chez ces hommes dégénérés, le goût de l'imitation, et ils n'ont appris de nous qu'à se tuer avec nos armes à feu, et à s'enivrer avec notre eau-de-vie. « Quelques peuples, » dit M. de Condorcet, dans son *Esquisse* posthume *des pro-» grès de l'esprit humain*, sont restés, depuis un temps immé-» morial, dans une barbarie telle, que non-seulement ils ne » se sont pas élevés d'eux-mêmes à de nouveaux progrès, mais » que les relations qu'ils ont eues avec des peuples parvenus » à un haut degré de civilisation, le commerce qu'ils ont eu » avec eux, n'y ont pu produire cette révolution. » On peut donc assurer que, si le genre humain avait commencé dans l'état prétendu naturel, dans l'état insocial où on le suppose, les hommes y seraient restés; ils y seraient encore, ils n'auraient jamais eu la pensée et les moyens d'en sortir, ils n'en auraient jamais éprouvé le désir ni le besoin; et encore aujourd'hui, sous nos yeux, les sauvages, qui vivent cependant en société, et qui ont une langue articulée, ne peuvent pas d'eux-mêmes revenir à l'état d'où ils sont déchus, et attendent que des peuples plus avancés leur en montrent le chemin.

Cependant on veut que l'homme se soit tiré de cet état par les seules forces de son esprit, et que, de lui-même, il ait passé des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie, ou plutôt du néant à l'être, en donnant, par un langage articulé, l'exercice à sa faculté de penser. Un accident fortuit peut bien suggérer à l'homme, qui jouit de toutes les facultés de l'esprit, un procédé nouveau dans les arts, ou lui révéler l'existence d'une propriété inconnue de la matière. L'intelligence s'en saisit, l'observation le développe, et la réflexion en fait un art. Ainsi, la découverte de l'aimant et celle de la poudre à canon ont perfectionné l'art de la navigation, et introduit l'usage des armes à feu. Mais le hasard, qui peut arracher à l'homme, vivement affecté d'un objet, un cri, un son fugitif, ne sert de rien pour expliquer la formation du langage. Il aurait fallu, pour en inventer le système entier (car nous verrons que le langage n'a pu exister sans être complet), il aurait fallu, si

l'invention eût été possible, toute la force, toute l'étendue, toute la sagacité de réflexion et d'observation dont l'esprit de l'homme peut être capable, et les plus profondes combinaisons de la pensée. Aussi les partisans de l'invention du langage ne manquent pas de dire que les hommes s'observèrent, réfléchirent, comparèrent, jugèrent, etc.; car il fallait tout cela pour inventer l'art de parler. Mais, je le demande, de quelle nature, je dirais presque de quelle couleur, étaient les observations, les réflexions, les comparaisons, les jugements de ces esprits qui n'avaient encore, en cherchant le langage, aucune expression qui pût leur donner la conscience de leurs propres pensées? Philosophes, essayez de réfléchir, de comparer, de juger, sans avoir présents et sensibles à l'esprit aucun mot, aucune parole..... Que se passe-t-il dans votre esprit, et qu'y voyez-vous? Rien, absolument rien; et vous ne pouvez pas plus percevoir vos propres pensées, lorsqu'elles s'appliquent à des objets incorporels, comparer les unes avec les autres, et juger entre elles, sans des expressions qui vous les représentent, que vous ne pouvez voir vos propres yeux, et prononcer sur leur forme et leur couleur, sans un corps qui en réfléchisse l'image.

Et, en effet, ce ne sont pas ici des objets physiques, des objets particuliers ou composés de parties qu'on peut voir et toucher, et dont il suffit de se retracer la figure, opération de la faculté d'imaginer qui s'exécute dans la brute comme dans l'homme : ce sont des relations de convenance, d'utilité, de nécessité; ce sont des idées morales, sociales ou générales, des idées de rapports de choses et de personnes, d'où dériveront bientôt des lois et des devoirs; ce sont même des rapports intellectuels entre des êtres physiques ou entre ces êtres et l'homme, rapports qui deviennent l'objet de tous les arts et même des plus hautes sciences; ce sont, en un mot, des vérités et non simplement des faits qu'il faut exprimer, c'est-à-dire, des objets incorporels qui ne font point image, et ne peuvent qu'à l'aide du discours être la matière et la forme du raisonne-

ment. Mais, de toutes les combinaisons ou compositions d'idées et de rapports, la plus vaste, la plus compliquée, la plus intellectuelle, et, si l'on peut le dire, la plus déliée, est précisément le langage qui renferme toutes les idées et tous leurs rapports, et qui est l'instrument nécessaire de toute réflexion, de toute comparaison, de tout jugement. C'était donc le moyen de toute invention qu'il fallait commencer par inventer; et comme la pensée n'est qu'une parole intérieure, et la parole une pensée rendue extérieure et sensible, il fallait, de toute nécessité, que l'inventeur du langage pensât, inventât l'expression de sa pensée, lorsque, faute d'expression, il ne pouvait avoir même la pensée de l'invention.

Familiarisés, dès le berceau, avec le langage, que nous entendons avant de pouvoir l'écouter, que nous répétons avant de pouvoir le comprendre, que nous parlons sans cesse ou avec nous-mêmes ou avec les autres, nous ne faisons pas plus d'attention à cet art merveilleux, devenu pour l'homme sa propre nature, qu'au jeu de nos poumons ou à la circulation de notre sang. La parole est pour nous comme la vie, dont nous jouissons sans connaître ce qu'elle est, et sans réfléchir à ce qui l'entretient. Et cependant l'être, la société, le temps, l'univers, tout entre dans cette magnifique composition : l'être, avec toutes ses modifications et toutes ses qualités; la société, avec ses personnes, leur rang, leur nombre et leur sexe; le temps, avec le passé, le présent et le futur; l'univers enfin, avec tout ce qu'il renferme. Tout ce que la langue nomme est ou peut être; seuls, le néant et l'impossible n'ont pas de nom. Lumière du monde moral qui, *éclaire tout homme venant en ce monde*, lien de la société, vie des intelligences, dépôt de toutes les vérités, de toutes les lois, de tous les événements, la parole règle l'homme, ordonne la société, explique l'univers. Tous les jours elle tire l'esprit de l'homme du néant, comme aux premiers jours du monde une parole féconde tira l'univers du chaos; elle est le plus profond mystère de notre être, et loin d'avoir pu l'inventer, l'homme ne peut pas même la comprendre.

Comment des hommes, dont l'entendement était, avant le langage, le livre fermé *de sept sceaux,* avaient-ils pu découvrir qu'au moyen d'un petit nombre d'articulations de la voix, simples ou composées (voyelles ou consonnes), la langue pouvait exprimer toutes les pensées qui *s'élèvent dans le cœur de l'homme,* tous les objets que la nature ou la société lui présentent, tous les accidents du monde physique, toutes les idées de le morale, tous les événements de la société, les êtres et leurs rapports, l'homme et son action, le temps et ses modes? Je veux qu'un bruit, un son, puissent ajouter à une langue déjà formée un mot énonciatif de la substance ou de la qualité, qui rappelle même par l'imitation, l'objet que l'on veut exprimer : cette *onomatopée* rentre dans la classe des sensations plutôt que dans celle des idées; elle appartient moins à l'intelligence qu'à l'imagination, et l'on parle avec une exactitude tout à fait philosophique, lorsqu'on dit d'un pareil mot, qu'il *fait image.* Encore faut-il observer que l'homme, en quelque sorte, a reçu ces mots tout faits de l'objet qu'ils représentent, et ne les a pas inventés. La nature physique a son langage, et celui-là aussi, l'homme ne fait que le répéter. Ainsi le bruit le plus éclatant et le plus majestueux, celui du tonnerre, a été répété dans toutes les langues par un mot qui *fait image,* et qui imite, autant qu'il est possible à la voix articulée, l'objet qu'il veut exprimer.

Mais comment expliquer la formation du *verbe,* parole par excellence, puisque les Grecs et les Latins ont donné son nom à la parole même!

L'homme n'a pas besoin de parler pour *agir :* mais il en a besoin pour exprimer qu'il a *agi,* ou qu'il *agira;* qu'il *a agi* dans un passé plus ou moins reculé; qu'il *agira* dans un futur plus ou moins éloigné; qu'il *a agi* ou qu'il *agira* de telle ou telle manière. Comment aurait-il imaginé de désigner, avec quelques mouvements de la langue et des lèvres, quelquefois avec une seule articulation de la voix, tous les états de l'homme moral et physique, la nature, le temps, le mode de son action

faite ou reçue, indiquée, commandée, finie, passée, présente ou future, sans aucune expression préalable qui pût aider à retrouver sa propre pensée dans les infinies combinaisons qu'aurait demandées l'invention laborieuse du langage, si cette invention eût été possible? Et le temps, le temps si uniforme dans une vie toute animale et tous les jours uniquement occupée des mêmes besoins; le temps, dont le sommeil, qui remplit la vie de l'homme sauvage, efface si promptement la trace, comment l'homme, dans l'état brut où on le suppose, aurait-il pu, sans aucun signe, en distinguer les différentes époques, les rappeler ou les prévenir, lorsque nous-mêmes, dans une vie si remplie d'événements, et dont les jours inquiets ressemblent si peu les uns aux autres, nous avons besoin de marquer d'un nom ou signe particulier, chaque année d'un siècle, chaque mois de l'année, chaque jour de la semaine, chaque heure du jour, sous peine de confondre dans notre souvenir les temps même les plus récemment écoulés? Le temps pour l'homme civilisé, toujours agité de regrets ou de désirs, le temps n'est jamais qu'au passé et au futur [1]; et de là vient que, dans les langues des peuples les plus cultivés, les modes de ces deux temps sont extrêmement multipliés : pour l'homme brut et tel qu'on le suppose sans souvenir, sans prévoyance, et dont la vie n'est qu'un jour, un moment, un besoin, le temps ne peut être qu'au présent; pour lui, le passé n'est plus, l'avenir n'est pas, et les idées ou les expressions d'*hier* et de *demain* sont aussi éloignées de son esprit qu'étrangères à ses habitudes.

Cette philosophie du langage, de toutes les sciences peut-être la plus difficile [2], et dont les motifs déliés échappent si aisément à l'attention de ceux qui en font leur unique étude, au-

[1] La langue hébraïque, fidèle expression de l'homme, « n'a pas proprement » de *présent*, et elle le compose avec le *passé* et le *futur*. »

[2] C'est ce qui fait dire à Duclos que l'enfant qui commence à lire apprend ce qu'il y a peut-être de plus difficile dans les sciences humaines.

rait-elle pu se présenter à l'esprit d'hommes sans asile constant, sans subsistance assurée, satisfaits de trouver chaque jour à soutenir, contre les besoins du moment, une existence précaire; d'hommes placés dans un état de dénuement absolu et de la plus profonde ignorance? et n'est-il pas ridicule de faire de ces êtres, dont on peut dire que l'entendement était aveugle, sourd et muet, autant de Descartes et de Newton, qui, riches de toutes les connaissances des siècles antérieurs, au sein de l'abondance et du loisir, entourés de secours, et disposant à volonté de langues toutes formées et des moyens d'en fixer les expressions par l'écriture, ne faisaient au fond que féconder des germes préexistants, et développer des vérités dont les éléments étaient connus? Il y avait dans le monde de la géométrie avant Newton, et de la philosophie avant Descartes; mais, avant le langage, il n'y avait rien, absolument rien que les corps et leurs images, puisque le langage est l'instrument nécessaire de toute opération intellectuelle, et le *moyen* de toute existence morale. Tel que la matière que les livres saints nous représentent informe et nue, *inanis et vacua*, avant la parole féconde qui la tira du chaos, l'esprit aussi, avant d'avoir entendu la parole, est vide et nu ; ou tel encore que les corps, dont aucun, pas même le nôtre, n'existe à nos yeux, avant la lumière qui vient nous montrer leur forme, leur couleur, le *lieu* qu'ils occupent, leurs rapports avec les corps environnants, etc.; ainsi, l'esprit n'existe ni pour les autres, ni pour lui-même, avant la connaissance de la parole qui vient lui révéler l'existence du monde intellectuel, et lui apprendre ses propres pensées.

On voit les progrès que les hommes font tous les jours dans les arts, et l'on prend pour des créations ce qui n'est jamais que des développements de rapports dont l'un conduit à l'autre, comme l'art d'écrire à l'art d'imprimer; celui-ci à l'art de stéréotyper, etc. Ainsi la connaissance de la pesanteur spécifique des corps et de la résistance des *milieux* a fait inventer les aérostats et les scaphandres. Cependant, quoique ces décou-

vertes, et mille autres, soient utiles ou agréables, la société humaine aurait pu s'en passer, et l'on ne voit pas que le monde aille beaucoup mieux après ces inventions qu'il n'allait auparavant; mais ce qui est nécessaire, rigoureusement nécessaire à la formation et à la conservation de la société, a dû commencer aussitôt que la société, comme ce qui est nécessaire à la vie de l'homme a dû commencer aussitôt que l'homme. Or le mouvement, par exemple, n'est pas plus nécessaire à la vie de l'homme que la parole à la formation et à la conservation de la société. Peut-on, je le demande, sans faire violence à sa propre raison, supposer une société humaine société toujours complète, quoique domestique ou privée, puisque la première a été comme sera la dernière, composée du père, de la mère, de l'enfant; peut-on la supposer un instant sans ce lien et le commerce de la parole? Si, dans quelques espèces de brutes qui forment une sorte de famille pendant le temps très-court de la gestation et de l'allaitement, et qui ne sont pas destinées à vivre en société permanente, le mâle et la femelle semblent s'entendre entre eux pour les soins à donner à leurs petits, dans l'espèce humaine, destinée à vivre non-seulement en famille, mais encore en société, les *personnes* de la société ont dû toujours s'entendre entre elles, parce qu'elles ont toujours été en société. Les brutes sont rapprochées par le lien d'un instinct semblable, qui agit simultanément chez tous les individus, et y produit, sans convention, des mouvements semblables dirigés vers une fin commune. Les hommes sont unis et s'entendent entre eux par la raison rendue sensible, extérieure et sociale, au moyen de la parole commune à tous les hommes, et même, comme nous le verrons, uniforme chez tous les peuples; et l'erreur la plus funeste de notre temps est d'avoir cru que l'homme aurait l'instinct s'il n'avait pas la raison, et qu'il serait un animal s'il n'était pas homme.

Des gens occupés de science, sans être savants, qui croient mettre dans les choses l'actif à la place du passif en le mettant dans les mots, peuvent dire la matière *organique* pour la ma-

tière *organisée,* et rêver l'homme formé spontanément de l'énergie de la matière et de la fermentation de ses parties, et ce premier point supposé, en déduire, comme une conséquence rigoureuse, l'invention de la société, des lois, des arts, et du premier de tous, l'art de parler. Mais, lorsqu'on veut appliquer ces pensées fantastiques aux choses usuelles, telles qu'elles se sont toujours passées et qu'elles se passent encore, et descendre aux moyens par lesquels l'homme naît et vit sur la terre, on ne peut s'empêcher de regarder avec mépris ces folies qui ne sont pas même ingénieuses; et l'on demeure convaincu que l'homme, à son origine, a dû naître homme pour pouvoir transmettre la vie et perpétuer le genre humain, et qu'il a dû naître parlant pour pouvoir transmettre la parole et conserver ainsi la société. Aussi M. de Condorcet, dans l'ouvrage déjà cité, avoue que *le premier état de civilisation où l'on ait observé l'espèce humaine est celui d'une société peu nombreuse d'hommes subsistants de la chasse ou de la pêche, mais ayant déjà une langue pour se communiquer leurs besoins.* Ailleurs il avance que *l'homme borné à l'association nécessaire pour se reproduire,* c'est-à-dire, *en famille, a pu acquérir les premiers perfectionnements dans le dernier terme en une langue articulée;* et il avoue que *l'idée d'exprimer les objets par des signes conventionnels paraît au-dessus de ce qu'était l'intelligence humaine dans cet état de civilisation.* En sorte *que, dans le premier état de civilisation, les hommes ont atteint le dernier terme du perfectionnement,* c'est-à-dire *une langue articulée, quoique l'idée d'exprimer les objets par des signes conventionnels paraisse au-dessus de ce qu'était l'intelligence humaine dans cet état de civilisation.* Aussi il avoue qu'*on ignore le nom et la patrie des hommes de génie, des bienfaiteurs de l'humanité qui ont fait des découvertes si merveilleuses.* Ce seul passage de M. de Condorcet est une démonstration de la non-invention du langage, et de l'embarras où l'origine des langues jette ce sophiste.

Mais, dira-t-on, l'homme ne parle pas *naturellement,* c'est-à-dire qu'il ne parle pas *nécessairement,* puisqu'il y a peu

d'hommes qui ne parlent pas, et que chacun de ceux qui parlent pourrait ne pas parler; mais, quoique l'homme ne parle pas *nécessairement*, une fois qu'il a entendu la parole, il apprend *naturellement*, même sans dessein, à la répéter. La parole est comme la vie : l'homme ne vit pas *nécessairement*, puisque chacun de ceux qui vivent pourrait ne pas vivre; mais une fois qu'il a reçu la vie, il fait *naturellement* tout ce qu'il peut pour la conserver; il mange, il digère, il agit ou se repose. La parole est *naturelle*, et elle n'est pas *native*, parce que, quoique tel ou tel homme puisse ne pas parler, il est dans la nature morale de l'homme, considéré en général, qu'il pense, et dans sa nature corporelle qu'il exprime ses pensées par les organes de la voix, par le geste, etc.; mais, quoique la parole soit naturelle à l'homme, on dit très-bien l'art de parler, comme on dit aussi l'art de vivre, quoique la vie soit *naturelle*, parce que le langage a ses règles comme la conservation de la vie : c'est le *natif* qui est opposé à l'art, et non le *naturel*, puisque le *naturel*, comme dit très-bien Leibnitz, est l'état qui comporte le plus d'art; et qu'en tout le naturel ne s'obtient jamais qu'à force d'art et après de longs efforts.

Mais quand on supposerait que quelques hommes, prodiges de génie, auraient inventé le langage, il resterait à expliquer comment ces nouveaux pédagogues, sans mission et sans autorité, auraient pu faire recevoir ou même comprendre leurs inventions à des hommes féroces, indépendants dispersés, occupés de besoins sans cesse renaissants, et qui jamais n'auraient éprouvé celui de se communiquer des idées qu'ils n'avaient pas et ne pouvaient pas avoir. Nos philosophes, qui vivent au milieu d'hommes bien vêtus, bien logés, bien nourris, curieux et désœuvrés, dont l'esprit, exercé dès l'enfance, est avide de tout savoir, et disposé à tout écouter, ont pu leur communiquer leurs opinions, même leur faire adopter les plus extravagantes et les plus dangereuses. Ils faisaient honneur de leurs succès à leur génie, au lieu d'en accuser notre légèreté, et ils avaient leurs raisons pour soutenir qu'au génie appar-

tient la mission d'instruire les hommes et doit appartenir toute autorité, même politique. Mais à des maîtres, enfin, il faut des disciples; et peut-on concevoir les fabricateurs du langage, enseignant, à mesure qu'ils inventaient, les premiers rudiments d'une langue informe à des hommes qui avaient vécu jusque-là, peut-être des milliers d'années, sans besoin, sans désir, sans idée même d'aucun langage, libres de toute discipline, étrangers à tout commerce avec leurs semblables comme à toute notion intellectuelle, et pour qui une proie à dévorer était d'un tout autre prix que des pronoms et des verbes? Et ce n'était pas sans doute à des enfants que s'adressaient ces leçons de grammaire. Les enfants répètent et n'apprennent pas: ils répètent un langage tout formé, un langage que l'on parle, et non un langage que l'on cherche. C'était à des hommes dans toute la force de l'âge et de la raison; mais des hommes faits n'ont plus assez de mollesse et de flexibilité dans les organes de la voix pour pouvoir les plier à tous les mouvements qu'exige l'articulation de la parole. Ceux mêmes qui parlent dès leur enfance ne parviennent jamais à prononcer une langue étrangère apprise plus tard, avec autant d'aisance et aussi correctement que leur langue naturelle. Il est même à croire que nous ne parlerions pas, ou du moins que nous ne parlerions qu'avec une extrême difficulté, si nous n'apprenions à parler que dans un âge avancé; et l'on sait que les sourds-muets, à qui l'on a enseigné, par des moyens artificiels, à articuler quelques sons, et en leur indiquant péniblement les différentes positions de la langue et des lèvres, ne prononcent qu'avec de grands efforts les mots même qui en exigent le moins.

On m'accusera peut-être de changer l'état de la question, en supposant que le langage a été inventé par raisonnement et comme un système, tandis que les partisans de l'invention, et Condillac entre autres, pensent que ses éléments sont dus au hasard, aux affections, aux passions, aux besoins; mais que sa formation et son développement ont été lents et successifs. Ainsi le penseur profond aura inventé l'expression de l'être ou

le *substantif,* et l'homme à imagination vive aura remarqué les qualités et les aura nommées dans les adjectifs. Le plus actif aura exprimé son action dans le verbe; le plus *mémoratif* aura inventé l'expression du passé, et le plus prévoyant celle du futur, etc. Les langues seront nées du commerce des hommes les uns avec les autres, de la réciprocité de leurs affections, de l'identité de leurs besoins, de la communauté de leurs jouissances; les langues, enfin, seront nées de la société, et se seront perfectionnées avec la société...... On pourrait renverser d'un seul mot toutes ces hypothèses, en soutenant que même pour inventer une langue, même pour penser à la convenance, à l'utilité, à la possibilité du langage et au mode de son invention, il fallait déjà parler; il fallait, comme dit J. J. Rousseau, « la parole pour inventer la parole. » Mais, sans renfermer la question dans des bornes si étroites, examinons plus en détail la supposition d'une langue née des besoins de la société, et qui se serait accrue avec ses progrès.

Il faut remarquer, avant tout, que la société, considérée dans son essence et sa constitution, a pu, depuis l'origine du genre humain, varier dans ses accidents, c'est-à-dire s'étendre en nombre d'hommes et en espèce de territoire, mais qu'il lui a été impossible de rien ajouter à sa constitution, parce qu'elle a été dès le commencement, comme elle le sera jusqu'à ses derniers jours, composée de trois *personnes nécessaires, père, mère, enfans,* ou en généralisant ces personnes et leurs noms pour en faire la société publique, *pouvoir, ministre, sujet,* dont les rapports sont toute la constitution et toutes les lois politiques de la société. Dans toute société domestique ou publique, religieuse ou civile, ces trois *personnes* se retrouvent les mêmes en nombre et en rang; ce qui établit la différence entre la société parfaite ou naturelle, et la société imparfaite et dégénérée : c'est que, dans la première, les trois *personnes* sociales, distinguées entre elles, sont dans des rapports naturels, fixes, invariables, et que, dans la seconde, elles sont confondues, abstraites, variables. Le peuple, en effet, y est, sous des formes

plus ou moins déguisées, tantôt *pouvoir*, tantôt *ministre*, et malheureusement toujours *sujet* des ambitieux qui emflamment ses passions pour satisfaire les leurs. La société a donc été complète ou *finie* dès le commencement; et si elle n'avait pas été *finie* elle-même, elle n'aurait pas atteint sa fin, qui est de conserver l'espèce humaine. Ainsi, loin que la société ait pu former le langage, le langage, expression de la société, a dû nécessairement être dès le commencement, complet ou fini comme la société. Ainsi, les *personnes* et leurs relations se retrouvent partout dans le langage, et en sont aussi l'essence et la constitution. Elles y sont les mêmes en nombre et en ordre que dans la société, et cette vérité paraît à découvert dans l'ordre des pronoms personnels *je, tu, il,* et dans celui des personnes, première, seconde, troisième, c'est-à-dire la personne *qui* parle, celle *à qui* l'on parle, celle *de qui* l'on parle [1], et elle s'aperçoit encore dans la syntaxe ou la construction du langage.

Si l'on entend par une langue *finie,* une langue à laquelle on ne puisse ajouter aucune expression, il est évident qu'il n'y a pas plus de langue finie que de nombre fini, puisque de nouveaux objets ou de nouveaux rapports introduisent sans cesse, dans une langue, de nouveaux mots. Celui-là seul appelle toutes les choses par leur nom qui les connaît toutes, et à qui tout est présent, ce qui n'est pas encore, comme ce qui n'est plus; mais toute langue est finie, complète, parfaite, si l'on veut, à prendre ce mot dans une acception philosophique, lorsqu'elle a eu, d'une manière ou d'une autre, et plus ou moins explicitement, toutes les *parties d'oraison,* qui sont l'essence et la constitution du langage, dont les mots ne sont que des accidents. Toute langue a été complète dès qu'elle a été parlée; et c'est peut-être par un sentiment confus de cette vérité, que Duclos a dit de la langue fixée par l'écriture : « L'écriture est née comme *tout à coup* et » comme la lumière. » Ainsi, toute réunion d'hommes qui

[1] Voyez la *Législation primitive,* où l'auteur a plus amplement développé ces rapports, qu'il se contente ici d'indiquer.

n'auraient pu, faute d'expression, nommer les personnes, leurs qualités, leur nombre, leur âge, leur sexe, leurs fonctions, leurs devoirs, leurs rapports, ni distinguer l'action commune, l'action accomplie, ou le *parfait* de l'*imparfait,* et le *passé* du *présent* ou du *futur*, n'aurait pu subsister ni former un peuple; et lorsqu'ils auraient voulu élever l'édifice de la société, la confusion du langage aurait bientôt dispersé ces ignorants constructeurs. Aussi la seule partie du discours, dont une tradition fabuleuse rapporta l'origine à un inventeur connu ou plutôt nommé, était, je crois, celle des *noms de nombre;* et Platon, qui s'en moque avec raison, demande si, avant Palamède et la guerre de Troies, Agamemnon ne savait pas combien il avait de jambes.

Un peuple pauvre et peu nombreux pourrait, il est vrai, ne pas avoir dans sa langue d'expression qui répondît au nombre d'un million, ou, si l'on veut, de mille ou même de cent, comme nous-mêmes; malgré l'opulence de nos sociétés et l'abondance de nos langues, nous manquons de termes pour exprimer des quantités beaucoup plus grandes que celles qui sont usitées dans nos calculs les plus élevés; mais ce peuple aurait dans son idiome au moins le nombre *trois,* qui est celui des *personnes* de toute société, et avec ce nombre et ses éléments il posséderait la science des nombres, et virtuellement toute l'arithmétique. C'est ce qui porterait à croire que la première arithmétique a été ternaire plutôt que décimale; car le nombre des *personnes* de la société est bien autrement fondamental et nécessaire que celui des doigts de la main auquel on rapporte l'origine du calcul décimal : le nombre *trois* est encore celui des temps de la durée, des dimensions de l'étendue; il mesure, en quelque sorte, la société, la nature et le temps, et c'est là, je crois, la raison de l'importance attachée dans l'antiquité à ce nombre mystérieux.

Sans doute les accidents de la vie, les événements de la société, les passages de l'état domestique de société à l'état public, de nouveaux objets de la nature ou de l'art ont exigé

et exigeront sans cesse de nouveaux noms; encore faut-il, pour qu'ils aient cours dans le commerce des esprits, qu'ils se rapportent à quelque chose de connu, et qu'ils soient dérivés plutôt qu'inventés. Les noms naissent avec les choses, et tombent en désuétude lorsqu'elles cessent d'être en usage; mais les parties d'*oraison*, sous une forme plus ou moins explicite, ont été et seront toujours les mêmes dans toutes les langues, en espèces ou en équivalents. Ainsi le nom répété peut tenir lieu de pronom, et le remplacer dans les langues des sociétés peu avancées. « Dans toute langue, dit l'*Encyclopédie*, on trouve *les* » *mêmes espèces* de mots, et ils sont assujettis aux mêmes ac- » cidents. » Ainsi il en est des langues, expressions des pensées de l'homme comme de l'homme lui-même, et de tout ce qui est à son usage. L'homme est *un* par toute la terre, quoique, dans quelques climats, les individus diffèrent de figure et de couleur; mais l'homme noir et à figure asiatique n'est pas autrement homme que le blanc et l'européen. Partout les hommes ont le nécessaire, quelques-uns ont l'utile ou même le superflu; mais les uns, au fond, n'ont pas plus que les autres, quoiqu'ils aient mieux, car l'homme n'est pas *plus* nourri avec des mets recherchés qu'avec des aliments grossiers, pas *plus* logé dans un palais que dans une cabane, pas *plus* vêtu sous la pourpre que sous la bure.

Le langage est donc partout le même quoique les idiomes soient différents. « On trouve dans toutes les langues les mêmes » espèces de mots, et ils sont assujettis aux mêmes accidents; » et c'est précisément à cause de cette identité dans la constitution de toutes les langues, ou plutôt du langage universel, que tous les idiomes peuvent se traduire les uns par les autres, et que je peux rendre dans ma langue ce que le Hottentot ou le Cafre pense dans la sienne. Ainsi l'on peut, par une opération de banque, et en tenant compte de leur valeur respective, échanger les monnaies d'un pays contre celles d'une autre, quoiqu'elles diffèrent entre elles de poids, de titre et d'empreinte, pourvu qu'elles soient identiques ou composées des mêmes matières;

mais on ne pourrait établir entre elles aucun rapport de comparaison et de valeur, si elles étaient de matières différentes, et que les unes, par exemple, fussent d'or, d'argent ou de cuivre, et les autres de bois ou de pierre.

Si l'homme avait inventé l'art de parler, cette invention, comme toutes celles dont l'homme est l'auteur, n'eût été, dans ses commencements qu'un bégaiement informe, incapable de rendre la plus faible partie des idées que produisent dans la société, même la plus simple, les rapports multipliés des hommes et des choses. Il faut cependant, pour que la société se soit formée et qu'elle ait pu subsister, que la langue la plus pauvre ait, comme la plus abondante, exprimé ce qui a toujours été nécessaire à l'homme et à la société, c'est-à-dire l'homme tout entier avec ses actions, ses affections, ses besoins, ses idées, ses images, la société avec ses personnes et leurs fonctions; il faut qu'elle ait exprimé le commandement et l'obéissance, ordonné la paix et la guerre, le *jugement* et le *combat,* qui sont toute la société. Par quel privilége le bel art de la parole, seul entre tous les arts d'invention humaine, aurait-il été, dès sa naissance, porté à son complément, et cela au milieu des plus épaisses ténèbres de l'entendement? Sans doute, comme nous l'avons déjà dit, le vocabulaire d'une langue s'étend avec les arts et les événements, la prononciation change avec les mœurs, l'arrangement des mots, plus arbitraire en apparence que tout le reste, se modifie avec le tour d'esprit et de caractère de celui qui parle; mais le fonds, l'essence, la constitution du langage restent les mêmes, aussi invariables que la société, la nature et le temps. Ces langues que nous appelons pauvres, parce qu'elles n'ont que le nécessaire, s'alongeront, avec le temps, des termes que les arts y introduiront; elles s'enrichiront des expressions d'une religion épurée, d'une morale sévère, d'un gouvernement mieux ordonné; et les hommes qui les parlent trouveront dans leur idiome la facilité de tout exprimer, comme ils ont dans leur esprit la capacité de tout comprendre : c'est ce qui explique, au moins humainement, la facilité avec

laquelle les nations sauvages ont été converties au christianisme. La civilisation, qui n'est autre chose que la religion chrétienne appliquée à la société civile, est l'état naturel et le seul naturel de la société; et tout peuple dont l'esprit n'est pas trop préoccupé de fausses doctrines, ou le cœur trop corrompu, en entend naturellement le langage, et le traduit sans efforts dans le sien.

Si la civilisation, qui est la perfection des lois, enrichit une langue, la politesse, qui est la perfection des arts, l'étend et la modifie. Depuis trois siècles, la langue française s'est ressentie, plus que toute autre, du progrès des arts. Nous parlons autrement qu'on ne parlait même sous Louis XII. C'est un avantage sans doute, et je suis loin de le contester. Mais y a-t-il dans la société plus d'affections privées et publiques, et plus de cet ordre moral, qu'on ne voit trop souvent que dans la police? On ne parlait peut-être pas tant, au moins par écrit, parce qu'on pensait moins vite et plus mûrement. Il y avait beaucoup moins qu'aujourd'hui de cet esprit qui consiste à saisir des rapports éloignés, imprévus, souvent superficiels et quelquefois faux, entre de petits objets; mais il y avait peut-être plus de bon sens, de ce bon sens qui ne s'attache qu'aux choses véritablement importantes, et qui, pour les affaires humaines, remplace si heureusement le génie.

Quoi qu'il en soit, on ne peut s'empêcher de remarquer une étrange contradiction dans nos idées sur les arts. Nous voulons que la parole soit un art, et que les hommes l'aient inventée: et tandis que nous cherchons, avec une curiosité qui n'est jamais satisfaite, à découvrir de nouveaux procédés dans les arts, même les mieux connus, et que souvent même nous prenons le plus nouveau pour le meilleur; tandis que nous établissons des sociétés d'encouragement pour accueillir et propager les nouvelles découvertes, et des prix pour en récompenser les auteurs, persuadés sans doute que l'art de parler ne peut plus faire de progrès, et que les hommes ne peuvent toucher à leur invention sans la corrompre, nous nous opposons, autant

que nous le pouvons, à tous les changements qui tendent à s'y introduire; nous flétrissons, par la qualification de *néologisme*, tout ce qui s'écarte des usages reçus. Un mot nouveau, une construction inusitée, sont des scandales, et nous leur faisons subir une longue quarantaine avant de les admettre dans la langue. Nous la mettons sous la garde des tribunaux littéraires institués pour la maintenir telle qu'elle est, bien plus que pour la perfectionner; et nous les chargeons de faire, dans un *dictionnaire*, l'inventaire exact de son état actuel, *ne varietur*. Il est heureux pour notre littérature que les beaux esprits du siècle de saint Louis, qui croyaient sans doute parler aussi bien que nous croyons nous-mêmes parler aujourd'hui, n'aient pas regardé dès-lors la langue comme fixée, et qu'ils n'aient pas institué des compagnies littéraires pour la préserver à l'avenir de tout changement. Nous parlerions aujourd'hui la langue de nos vieilles chroniques; mais enfin nous nous entendrions, et cette langue suffirait à nos besoins et aux grandes fonctions de la société. On peut même remarquer que la première et la plus auguste de toutes les fonctions politiques, la jurisprudence, a changé son idiome plutôt qu'elle n'a changé sa langue. Il est vrai que le français qu'elle parle aujourd'hui paraît à la littérature à peu près aussi barbare que le latin dont elle se servait jadis; mais tel qu'il est, il exprime, avec plus de justesse et de précision que la langue littéraire, les conventions des hommes et la volonté des lois.

Ceux qui veulent que le langage se soit formé par succession de temps, frappés avec raison du merveilleux artifice des langues, sont obligés de supposer au genre humain une prodigieuse antiquité, et d'alonger démesurément les temps pour y trouver la place de leurs systèmes. Mais aujourd'hui qu'il n'est plus permis aux savants, après les découvertes des Dolomieu, des Deluc et des Cuvier, de reculer l'époque à laquelle notre globe a été habité, ainsi que sa dernière catastrophe, au-delà de la date que lui assigne la chronologie des livres saints, comment expliquer la perfection des langues hébraïque

et indienne [1], les plus anciennes qui nous soient connues, qui datent certainement du premier âge des sociétés, et sont de quelques milliers d'années plus voisines que les nôtres des inventeurs et de l'invention? La langue hébraïque a même des caractères remarquables de jeunesse; et, pour en citer un exemple, elle n'a pas de superlatif; et pour en tenir lieu, elle répète le positif, manière de parler familière aux enfants, qui disent aussi, *grand, grand, grand*, pour exprimer la grandeur d'un objet qui les a frappés [2]. Cette langue est ce que doit être le discours de l'homme sensé, grave et naïve, élevée et simple. Si elle manque de termes pour rendre les pensées des arts, de ces arts que le peuple qui la parlait ne connaissait pas, et qu'il aurait dédaignés peut-être, elle est d'une extrême fécondité pour exprimer les idées morales, Dieu et ses desseins, l'homme et ses voies, la société et ses destinées : elle est la langue du *pouvoir* et des *devoirs*. Aucune langue a-t-elle jamais parlé, dans un style à la fois plus sublime et plus simple, de ces grands objets, seuls dignes des pensées de l'homme et de l'attention des sociétés, et les a-t-elle embellis d'images plus gracieuses et plus magnifiques, ou animés par des sentiments plus vrais et plus touchants?

La société judaïque ne fait que de naître, et déjà sa langue a mieux que l'abondance, elle a le luxe; et sa poésie, soumise au rhythme et à la mesure, s'exprime avec une hardiesse qui épouvante nos langues verbeuses et timides. Qu'on explique, dans l'hypothèse du langage lentement et successivement inventé par la société, une langue si avancée dans une société si récente, et chez un peuple si charnel et si grossier, des pensées aussi hautes et aussi graves, revêtues d'une expression aussi vive et aussi vraie. Quelle est donc cette langue dont nous ne connaissons qu'imparfaitement les beautés, dont nous ignorons

[1] *Sanscrite*, qui est le nom de l'ancienne langue de l'Inde, signifie langue *formée* ou *parfaite;* elle s'appelle aussi *gronthon*, ou langue des livres. Ces étymologies sont remarquables. (Voyez l'ouvrage de M. Fréderic Schoell.)

[2] Nous disons trois fois *grand*, et du *ter* des Latins nous avons fait *très*.

la prononciation et même l'orthographe, qui est toute dans un seul livre, depuis tant de siècles, l'entretien des nations les plus polies, le désespoir et le modèle de leurs orateurs et de leurs poëtes?

Enfin, si l'on s'obstine à soutenir que le langage est l'ouvrage de l'homme, on est obligé d'admettre autant d'inventeurs que l'on croit voir dans le monde de langues différentes, et autant d'inventeurs qui ont eu précisément les mêmes idées sur la formation du langage, l'ont construit partout sur le même plan, et ont, pour ainsi dire, jeté toutes les langues dans le même moule. Il faut expliquer alors comment les peuplades où il s'est trouvé des génies assez puissants pour inventer le premier et le plus beau des arts, n'ont pas produit un homme assez industrieux pour leur enseigner les arts les plus simples, et qui, bien plus que l'art de parler, étaient dans la sphère de leurs premiers besoins; ou si ces peuples dégénérés ont connu autrefois les arts, comment il se fait qu'ils n'aient retenu que l'art le plus difficile et le plus intellectuel. Il faut expliquer enfin le silence inexplicable de l'histoire ou de la fable sur le nom et la patrie d'un de ces créateurs de l'intelligence humaine, tandis qu'elles nous ont transmis les noms des inventeurs réels ou supposés de la scie et du compas. Il est, ce semble, assez étonnant que la fable, bien moins circonspecte que l'histoire, et qui forgeait au besoin les noms et les faits, nous ait laissé ignorer le nom de ces nombreux inventeurs de l'art de parler, lorsqu'elle nous en a transmis plusieurs des inventeurs prétendus de l'art d'écrire.

Il ne peut donc y avoir, sans expression antérieure, de pensée à des choses qui ne font pas image. Ainsi, il a fallu une parole pensée ou mentale, pour pouvoir penser à toutes les combinaisons du langage, pour penser même à inventer la parole.

Ainsi le langage a été donné à l'homme, et n'a pas été inventé par l'homme, comme il a toujours été, comme il est encore, partout transmis, et nulle part inventé.

Si le langage n'a pu être inventé par un homme, il n'a pas été inventé par un peuple; car il n'y a pas de société sans lois convenues ou imposées, ni de conventions ou d'injonctions sans parole. Faire venir le langage de la société, qui ne se forme et ne subsiste que par les communications que la pensée et la parole établissent entre les êtres sociables, c'est mettre la fin avant les moyens; c'est renverser l'ordre naturel et éternel des choses : tout peuple qui aurait commencé sa langue se serait séparé avant de l'avoir achevée.

Le langage est partout le même, quoique les idiomes soient différents : c'est ce qui fait que les divers peuples ne s'entendent pas entre eux, et que toutes les langues se comprennent les unes les autres, et peuvent se traduire les unes pas les autres.

Le langage est identique et invariable dans ses lois générales qui forment proprement sa construction et son essence, différent et variable dans ses règles particulières ou ses accidents; preuve plus forte qu'on ne pense, que le langage n'a pas été inventé par l'homme dans ce qu'il a d'essentiel et de fondamental, mais qu'ayant été donné à l'homme, et pour lui servir à s'exprimer lui-même, il participe, dans ce qu'il a d'essentiel, des variations et des changements de l'homme.

Si le langage avait été inventé à force de temps et d'essais, les langues devraient être plus imparfaites, ou moins capables, si l'on veut, d'exprimer l'homme, à mesure qu'elles se rapprocheraient davantage des premiers temps. Or, il en est autrement, puisque les langues les plus anciennes, dont les monuments écrits nous soient parvenus, réunissent toutes les qualités qui peuvent constituer une langue finie.

Si les langues avaient été inventées par plusieurs hommes, il ne serait pas possible que l'histoire ou la fable nous eussent laissé ignorer le nom des auteurs de cette découverte aussi merveilleuse, et plus noble que la création physique, puisque la parole créa l'intelligence et la tira du néant.

Enfin, le langage est *nécessaire,* dans ce sens que la société humaine n'a pu exister sans le langage, pas plus que l'homme

hors de la société : nouvelle preuve que l'homme n'est pas l'inventeur du langage. L'homme découvre l'utile ou l'agréable, il invente même le mal; mais il n'invente pas le *nécessaire* par lequel il est, et qui existe avant lui et hors de lui.

Si le langage n'a pu être inventé par l'homme ni par les hommes, il a donc été donné primitivement au genre humain dans la personne d'un premier homme, transmis par lui à ses premiers descendants, et par ceux-ci à tous les autres, et au genre humain : la constitution une et identique du langage est une preuve que le langage vient d'un seul et premier être parlant, et l'unité de langage est une démonstration de l'unité de son origine, parce qu'il en est une conséquence. Une famille a pu former le genre humain, et lui transmettre un langage, puisqu'il suffirait encore d'une famille pour recommencer le genre humain, si, par quelque catastrophe, il venait à être détruit; et cette famille transmettrait encore sa langue à tous les hommes qui naîtraient d'elle. Cette langue s'altérerait à la longue, comme les figures; mais les différents idiomes qui en viendraient conserveraient des vestiges ineffaçables de la langue originaire, comme les individus, malgré des différences accidentelles de physionomie et de couleur, conserveraient les principaux traits de la figure de leurs premiers auteurs.

Cette vérité que toutes les langues viennent d'une langue primitive, appui et preuve de tant d'autres vérités, devient tous les jours plus probable. Des savants estimables, particulièrement en Allemagne, ont découvert d'étonnantes affinités entre les langues usitées chez des peuples très-éloignés les uns des autres par les lieux ou par les temps, telles que le teuton, le persan, le tartare, le scandinave, l'indien, l'hébreu, le grec, le latin, etc., et l'on ne craint pas d'assurer qu'on ira beaucoup plus loin dans cette recherche intéressante.

On oppose la diversité des idiomes. Les idiomes diffèrent entre eux par le vocabulaire et par quelques variétés de syntaxe, et sont les mêmes en tout le reste. Mais la différence des mots pour exprimer un même objet, quelque marquée qu'elle

puisse être, n'est pas un motif suffisant pour rejeter l'opinion d'une langue primitive qui n'est peut-être plus connue, mais qui aura été la mère et la souche de toutes les langues dérivées. En effet, outre qu'une connaissance approfondie des radicaux des diverses langues ramène à une origine commune beaucoup de mots différents ou plutôt diversement altérés, il est vrai de dire que des mots réellement différents expriment des choses différentes, c'est-à-dire, nomment d'un nom particulier diverses modifications d'un même objet, que les divers peuples ont considéré sous des rapports différents, selon l'usage auquel ils l'employaient, ou l'impression qu'ils en avaient reçue. S'il y a, dans une même langue, plusieurs termes pour exprimer un même objet, et des termes qui ne sont pas proprement synonymes les uns des autres, pourquoi plusieurs langues n'auraient-elles pas aussi des mots différents pour signifier une même chose? *Cavale* et *jument*, qui signifient dans notre langue la femelle du même animal, ne diffèrent pas moins l'un de l'autre qu'*alfana* et *equus*, qui, en arabe et en latin, signifient le *mâle*. Les Arabes ont, dit-on, quatre cents mots pour exprimer le *lion*, tandis que nous n'en avons qu'un, parce que cet animal, étranger à nos climats, ne peut être pour nous qu'un objet de curiosité; au lieu qu'il est pour l'homme des déserts un ennemi redoutable, un sujet continuel d'aventures et de récits, et que, tenant beaucoup de place dans sa vie, il a dû en prendre davantage dans sa langue. Ainsi, les Arabes, le considérant sous le rapport de sa taille, de sa force, de sa couleur, de son port, de ses appétits, de ses inclinations, etc., l'ont nommé d'autant de noms qu'ils ont observé, ou qu'ils lui ont supposé de qualités physiques ou instinctives. C'est pour la même raison que la langue allemande a un grand nombre de mots pour désigner un cheval. Nous-mêmes nous disons dans la nôtre, en parlant du même animal, un *alezan* ou un *coursier;* et le premier de ces mots a rapport à la couleur, et le second au service auquel nous l'employons. Ainsi, *homme* et *mortel* se prennent l'un pour l'autre; *soldat, guerrier, militaire, combat-*

tant, très différents entre eux, désignent l'homme de la même profession, mais considéré sous divers aspects.

Tout s'explique ou peut s'expliquer dans l'hypothèse d'une première langue donnée à un premier homme, parlée dans une première famille, et transmise de génération en génération à tous ses descendants. Cette langue ne se sera pas corrompue; car qu'est-ce, à le bien prendre, que la corruption d'une langue, tant que les hommes qui la parlent s'entendent entre eux? Ce sont les hommes qui se corrompent, et alors les langues changent, et elles expriment des pensées fausses, comme elles en auraient exprimé de vraies. Mais elle se sera modifiée de mille manières, et par mille causes morales ou physiques, dont il est impossible de suivre les progrès et de calculer les résultats. Tout tend, en effet, à introduire des changements dans l'accidentel des langues, surtout chez les peuples, et dans les classes de la société qui ne connaissent pas l'art d'écrire : le genre de vie des hommes, rude ou facile; l'état de la société, tranquille ou agité; la disposition des lieux [1], des vices personnels de conformation, devenus héréditaires et endémiques; la dispersion des peuples, leur isolement ou leur commerce avec d'autres peuples, etc. Si nous, aujourd'hui, avec un genre de vie plus doux et plus uniforme, et dans un état plus stable de société, nous qui avons l'art de l'imprimerie pour fixer nos langues, des tribunaux littéraires, et une armée d'écrivains pour les défendre contre les novateurs, nous ne pouvons empêcher qu'elles ne changent insensiblement avec les lois, les mœurs [2] et les usages; si tous les habitants d'un même empire

[1] L'accent des habitants des montagnes est, en général, plus élevé et plus fortement articulé que dans les plaines, parce qu'ils sont obligés de se faire entendre à de plus grandes distances, et de lutter contre le bruit des vents et des eaux.

[2] La mollesse des mœurs tend à amollir la langue, et à en effacer les consonnes trop rudes, tandis que leur rudesse tend, au contraire, à redoubler les consonnes, et à diminuer le nombre des voyelles. Il a été un moment en France, où l'on disait ma *paole*, pour ma *parole*. Les langues des peuples du

ne parlent pas de la même manière la langue commune; si le Canadien ne parle plus notre français; si l'Alsacien ne le parle pas encore, et, placé sur les confins de deux langues, n'en parle même correctement aucune, à quelles variations, ou lentes ou subites, ne devait pas être exposé le langage, lorsque les familles, dans le premier âge, forcées, pour subsister, de s'éloigner les unes des autres, et de chercher d'autres cieux et d'autres terres, se faisaient, en retenant les lois fondamentales du langage originaire, de nouveaux idiomes, expression de nouveaux objets, de nouveaux besoins, de nouveaux usages, comme elles se faisaient de nouveaux dieux avec l'idée primitive de la Divinité. Ces familles, devenues des peuples, toujours sous la cabane du pasteur ou sous la tente du combat, confondues ensemble par la guerre comme par les alliances, mêlaient leurs idiomes comme leurs armes, leurs fortunes et leurs dieux. Le langage devait s'altérer à l'infini, lorsque plus près de notre âge, ces peuples devenus des nations nombreuses, n'ayant rien d'écrit, pas même leurs lois; rien de fixe, pas même une patrie; indifférents à tous les climats comme à toutes les habitudes, et prêts à tout recommencer, même leur langue, leur religion et leur gouvernement, accouraient du Nord comme des tempêtes poussées par la guerre, les besoins et leur propre inquiétude, et venaient envahir, de leurs idiomes sauvages comme de leurs hordes féroces, les terres fertilles et les langues amollies des peuples énervés. Tantôt terribles conquérants, ne respectant dans leur droit de guerre que les enfants qui pouvaient à peine bégayer leur langue, ils les incorporaient à leur nation comme guerriers ou comme esclaves, et introduisaient ainsi dans leur langue de nouveaux idiomes que ne savaient pas même parler ceux de qui ils les recevaient; tantôt vainqueurs

Nord sont hérissées de consonnes; les voyelles dominent dans celles du Midi. C'est la raison pour laquelle les jurements, dans toutes les langues, sont fortement articulés, et composés des consonnes les plus rudes.

plus humains et politiques plus habiles, ils s'alliaient aux vaincus, et tempéraient, par ce mélange, la rudesse de leurs lois, de leur langue et de leurs mœurs.

Je le répète, tout s'explique par l'hypothèse d'une première langue transmise par une première famille, et diversement modifiée chez tous les peuples. Cette hypothèse est fortifiée par l'autorité la plus respectable qui puisse exister chez les hommes, par les croyances religieuses des sociétés les plus éclairées et les plus civilisées qui furent jamais, et même par les traditions des peuples barbares, qui donnent à l'homme et à ses connaissances une origine surhumaine; elle s'appuie sur l'unité fondamentale du langage par toute la terre, et la conformité reconnue du plus grand nombre des langues. Elle s'accorde enfin avec l'expérience journalière et jamais interrompue de la communication de la parole, et aussi féconde dans ses conséquences qu'elle est raisonnable dans son principe : elle nous montre la religion donnée au genre humain, la connaissance des devoirs à l'homme, les lois à la société, comme la suite naturelle, immédiate, nécessaire, du don du langage; car, soit que l'homme ait été créé parlant, soit que la connaissance du langage lui ait été inspirée postérieurement à sa naissance, il a eu des paroles aussitôt que des pensées, et des pensées aussitôt que des paroles; et ces pensées, émanées de l'intelligence suprême avec la parole, n'ont pu être que des pensées d'ordre, de vérité, de raison, et de toutes les connaissances nécessaires à l'homme et à la société.

La supposition de l'invention humaine du langage n'explique rien de ce qui est, rien de ce qui a été, rien de ce qui peut être. Elle n'est avancée ou soutenue qu'à force d'imaginations monstrueuses sur l'antiquité indéfinie du monde, sur la naissance spontanée de l'homme sous une forme étrangère à son espèce, et sur le premier état insocial et brut du genre humain; suppositions toutes démenties par l'histoire, la morale, la physique et la philosophie. Dans cette hypothèse, l'homme, la famille, la société, le langage, l'intelligence, les connaissances nécessaires, tout, jusqu'à la génération de l'homme, est d'invention et de

circonstance, produit sans motif, perfectionné sans dessein et conservé sans lois.

Je ne crains pas de le dire : si la religion avait pu demeurer neutre dans cette querelle, et qu'une certaine philosophie n'eût eu rien à redouter de l'issue du combat, avec quel avantage les philosophes auraient réfuté ces absurdités morales, et ces impossibilités physiques! Avec quelle supériorité de raison et quelle force de raisonnement ils auraient établi précisément le contraire de ce qu'ils ont avancé, je veux dire la noble origine de l'homme et de la société, et la seule origine possible de l'art merveilleux du langage; ces vérités que la raison peut atteindre, même sans le secours de la religion!

Le lecteur, sans doute, a déjà pressenti une conséquence extrêmement importante des principes que nous avons exposés sur l'origine de l'homme et du langage : c'est que les sauvages, tels qu'il en existe encore dans le Nouveau-Monde, et ces peuplades situées dans d'autres parties du globe, qui ne sont guère plus avancées que les sauvages dans la route de la civilisation, ne sont pas dans leur état natif ou primitif, mais sont déchus à divers degrés d'un meilleur état.

En effet, comment ceux qui posent en dogme la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine, peuvent-ils expliquer l'incurable stupidité de ces peuples aussi anciens que tous les autres? Ils vivent sur la même terre que nous et sous le même ciel; ils sont organisés comme nous, ils ont nos besoins et surtout nos passions : ils ont, bien plus encore, l'intelligence de la parole, et l'expression de l'intelligence, et ils n'ont fait aucun progrès dans la vie sociale, et ils semblent à jamais déshérités de leur part de perfectibilité. Mais si l'on suppose un premier homme, sorti des mains de la cause première, dans le plein exercice de toutes les facultés qui constituent l'homme; une première famille dont il est le chef, et à qui il a enseigné ce que lui-même a reçu; un premier peuple dont cette famille est la souche, pour qui la tradition des vérités primitives a été fixée et publiée par l'écriture, qui a fait *loi* de ce qui était *mœurs;* si l'on admet, enfin,

ces croyances plus philosophiques encore que religieuses, qui font depuis si longtemps la force et la règle des sociétés les plus avancées, et l'entretien des hommes les plus éclairés, qui seules rendent une raison satisfaisante de l'état ancien et moderne de la société humaine, de la transmission du langage, et des lois morales même aux peuples qui n'en ont conservé que de faibles traces, on concevra que des familles séparées dans les premiers temps de la branche aînée, dépositaires du patrimoine commun et des titres primordiaux, poussées de proche en proche, aux extrémités du monde, par la faim, par la crainte, par le goût du changement, par quelque convulsion de la nature ou de la société, ont oublié peu à peu ce que leurs aînés ont retenu, et ont rétrogradé jusqu'aux derniers confins de la barbarie, pour n'avoir pu avancer dans la route de la civilisation; car les êtres moraux, comme les êtres physiques, ne peuvent rester stationnaires que dans leur perfection relative, qui est leur fin. Tel que la graine qui périt si elle ne peut devenir arbre ou plante, ou l'enfant qui ne saurait vivre s'il ne parvient à l'état d'homme fait, un peuple recule s'il ne peut avancer, et une société périt, c'est-à-dire se corrompt dans ses lois et dans ses mœurs, si elle ne peut parvenir à la civilisation, qui est la perfection et la fin de la société. Mais ces peuples ne sont descendus si bas que parce qu'ils sont tombés de haut, et dans cette ignorance, ils en savent encore trop pour n'en avoir pas su davantage. Ainsi, ils ont quelque notion vague et confuse de quelque être invisible supérieur à l'homme, idée la plus intellectuelle qui puisse entrer dans l'esprit humain, et que leur imagination a défiguré de mille manières. Ils ont quelques idées de juste et d'injuste, de propriétés, de lois, de *pouvoir* et de *devoirs,* dont ils font de fausses applications. Ils ont surtout, ils ont tous, et même les plus abrutis, une langue articulée, premier et puissant moyen de tout perfectionnement social, c'est-à-dire qu'ils possèdent quelque souvenir de la *parole* qu'ils ont entendue, mais qu'ils n'ont pu retenir ce qu'elle leur a appris, parce qu'ils n'ont pas connu l'*écriture* qui a fixé, conservé, généralisé cette parole.

Ils ne pourraient avoir moins sans cesser d'être hommes; et ces notions et ces idées, tout incomplètes qu'elles sont, et la parole plus que tout le reste, bien plus même que la figure, les distinguent de la brute.

Un autre caractère d'antiquité commun à toutes les nations sauvages, qui en place l'origine dans le berceau même du genre humain, et prouve leur fraternité avec les plus anciens peuples qui nous soient connus, est l'usage de l'arc et des flèches, première arme des premiers peuples, et dont M. de Condorcet regarde l'invention comme un chef-d'œuvre de génie; car les philosophes de son école, qui tous se croyaient du génie, et voulaient tout changer dans la société, accréditaient volontiers l'opinion que le génie de l'homme avait tout fait dans l'univers. L'usage de l'arc s'était conservé chez nos aïeux jusqu'à la découverte de la poudre à canon, et il se retrouve encore chez les peuples qui ne sont plus dans l'état sauvage. C'est, je crois, dans les habitudes nationales, relatives à l'attaque et à la défense, plutôt que dans toutes les autres, qu'il faut chercher les preuves de l'origine des peuples et les traces de leur filiation. Ce sont les habitudes les plus constantes, parce qu'un peuple ne saurait les changer sans compromettre sa sûreté; qu'elles ne peuvent changer chez plusieurs peuples à la fois, qui sont en état de guerre les uns contre les autres, et aussi parce que la guerre contre les animaux ou contre les hommes a été la première occupation des peuples, et vraisemblablement sera la dernière.

Je ne sais pas même si l'anthropophagie, extrême degré de l'extrême barbarie, et qui n'est pas dans la nature même animale de l'homme, l'anthropophagie, qui, chez les sauvages, se lie toujours à des idées de triomphe et de fête, puisqu'ils ne mangent que les prisonniers faits à la guerre, n'est pas quelque souvenir horriblement défiguré de la manducation des victimes dans les sacrifices offerts à la Divinité par les premières familles, ou un reste de superstition des peuples idolâtres, qui, même dès les premiers temps, faisaient couler sur les autels

le sang humain pour se rendre les dieux propices dans leurs entreprises guerrières.

Quoi qu'il en soit, ces peuples ont tout perdu; mais avec les seules idées de quelque *pouvoir* et de quelques *devoirs,* dont ils ont conservé des vestiges, et avec le langage accoutumé qu'on retrouve chez ceux mêmes qui ont à peine la figure d'homme, ils peuvent tout recouvrer, ils peuvent remonter au rang d'où ils sont déchus, nous atteindre et peut-être nous devancer. Mais ce n'est point par les arts qu'a commencé, ou que peut recommencer la civilisation des peuples; ils en savent toujours assez dans les arts, et n'en savent jamais trop dans la connaissance et la pratique des lois. « Cherchez premièrement, » a dit aux nations comme à l'homme l'auteur de toute per- » fection humaine et sociale, cherchez le royaume de Dieu et » sa justice, c'est-à-dire l'ordre et tout ce qui le constitue et » le maintient, et tout le reste vous sera donné comme par » surcroît. » La religion seule a l'autorité législative dans la société, et toutes les lois qu'on nomme positives ne doivent être que des conséquences et des applications des lois primitives et fondamentales. Elle seule adoucit les mœurs en inspirant aux hommes des idées d'ordre et de discipline, des sentiments de fraternité mutuelle, des habitudes de décence, et d'une vie tranquillement occupée. Le sauvage est turbulent et paresseux, agité et oisif; il ne sait que dormir ou combattre. L'homme civilisé est actif sans inquiétude, et son esprit veille encore quand il accorde à son corps le repos dont il a besoin. Les peuples amenés par la religion à une vie calme et sédentaire se trouvent naturellement disposés à la culture de la terre, première destination de l'homme domestique, unique source de la véritable force des nations. Ainsi le *pain* et le *vin*, matières des plus hauts mystères de la religion, sont encore le symbole de ses plus doux bienfaits. Les arts utiles viennent à leur tour, résultat nécessaire de l'agriculture; et la culture des arts ne vient qu'après la connaissance des devoirs. C'est dans cet ordre, le seul naturel, que doivent se développer les fa-

cultés de l'homme et les progrès de la société; et il était au plus loin de la raison et de la vérité, l'écrivain du dernier siècle qui a voulu enseigner à son élève à connaître les plantes avant de lui apprendre à connaître ses devoirs. L'Europe, sur ses vieux jours, a vu un exemple à jamais mémorable du retour d'un peuple dégénéré à la civilisation. Les peuples du Paraguay, instruits avant tout dans la science de la religion et de l'ordre, n'ont pas tardé à connaître notre agriculture et nos arts, et sans trop perdre de la précieuse simplicité de leur premier état, ils ont acquis, en peu de temps, toutes les connaissances nécessaires à l'homme civilisé.

Après avoir exposé les raisons de la nécessité de la transmission du langage et de l'impossibilité qu'il ait été inventé par l'homme, il convient, pour mettre dans un plus grand jour cette vérité importante, de rapporter les motifs de l'opinion opposée. Nous les prendrons dans Condillac, qui a eu, sur l'esprit philosophique du dernier siècle, l'influence que Voltaire a prise sur l'esprit religieux, et J. J. Rousseau sur les opinions politiques. Condillac a mis de la sécheresse et de la minutie dans les esprits, Voltaire du penchant à la raillerie et à la frivolité, Rousseau les a rendus chagrins et mécontents. Il n'y a pas de peuple qui puisse résister à cette fatale combinaison. Condillac n'a pas mieux connu l'homme que les deux autres n'ont connu la société; mais il a encore plus faussé l'esprit de la nation, parce que sa doctrine était enseignée dans les premières études à des jeunes gens qui n'avaient encore lu ni Rousseau ni Voltaire, et que la manière de raisonner et la direction philosophique de l'esprit s'étendent à tout. Au reste, Condillac a dit sur l'invention du langage, à peu près tout ce qu'il y a à dire. On peut, si l'on me permet cette expression, broder diversement ce roman; mais on ne saurait en étendre le fonds ni le changer. Nous finirons par opposer à l'opinion de Condillac celle de J. J. Rousseau, qui a très-bien saisi l'état de la question.

« Adam et Ève, dit Condillac, ne durent pas à l'expérience

» l'exercice des opérations de leur âme; ils furent, par un » secours *extraordinaire,* en état de réfléchir et de se com- » muniquer leurs pensées. »

Il semble, puisque ce philosophe remonte jusqu'à Adam et Ève, qu'après la création il n'y a plus rien d'*extraordinaire,* et que la formation de l'homme et de la femme, par l'action toute-puissante de la Divinité, une fois supposée, il eût été, au contraire, fort peu naturel, et tout à fait *extraordinaire,* qu'un tel ouvrier eût laissé son ouvrage imparfait, qu'il eût créé l'homme et la femme avec des facultés sans exercice, une intelligence sans moyen de se connaître et de s'exprimer, et qu'en les unissant dans cette société intime destinée à perpétuer son ouvrage, et qui de deux âmes ne devait faire qu'une âme, il leur eût refusé la parole, par laquelle ils pouvaient se communiquer leurs pensées, et s'entretenir de leurs affections; il ne lui en coûtait sans doute pas davantage de créer l'homme pensant et parlant que de le créer avec le mouvement et la vie. Quand on a recours à l'intervention de la Divinité, il faut lui attribuer une conduite conforme à sa sagesse et aux idées que notre raison peut s'en former; et ceux qui, rejetant toute croyance d'une intelligence suprême, font naître l'homme de l'énergie de la matière et le langage de l'industrie de l'homme, ne sont pas plus déraisonnables, et sont beaucoup plus conséquents.

« Mais je suppose, continue le philosophe, que, quelque » temps après le déluge, deux enfants de l'un et de l'autre sexe » aient été égarés dans les déserts avant qu'ils connussent l'u- » sage d'aucun signe, qui sait même s'il n'y a pas quelque » peuple qui ne doive son origine qu'à un pareil événement? » Je prie qu'on me permette cette supposition. La question » est de savoir comment cette nation naissante, s'est fait un » langage. » Condillac se trompe : la première question est de savoir si l'on peut admettre cette supposition; la seconde, si cette nation naissante, comme il l'appelle, a pu se faire un langage, et si même deux enfants, dans l'état où il les suppose, et pour

qui vivre était le seul besoin, avaient besoin pour vivre de se faire un langage. Pourquoi, d'ailleurs, revenir à la supposition ridicule de ces deux enfants, et ne pas attribuer à Adam et Ève, puisqu'il les nomme, venus au monde hommes faits et en état de société, le besoin et les moyens de se faire un langage? Certes, ce n'était pas la peine de citer la Genèse, et d'y prendre seulement les noms d'Adam, d'Ève et du déluge, pour la démentir sur tout le reste. Mais ces petites ruses n'étaient pas alors aussi usées qu'elles l'ont été depuis par le fréquent usage qu'en ont fait quelques écrivains. Pourquoi même citer les livres saints dans une question qui est du ressort de la philosophie, et qui peut être décidée par la seule raison? La supposition que Condillac prie qu'on lui permette ne s'accorde pas même avec ce qu'il a dit d'Adam et d'Ève; car, s'il est vrai qu'ils aient dû à un *secours extraordinaire*, à une inspiration surnaturelle, la faculté de se communiquer leurs pensées, il n'y a rien que de très-ordinaire et de tout à fait naturel dans la manière dont ils ont communiqué cette faculté à leurs descendants. Il leur a suffi, pour cela, de leur transmettre la langue qu'ils avaient reçue, comme nous transmettons tous les jours à nos enfants celle que nous avons apprise de nos parents, sans secours extraordinaire, même sans dessein, et par la seule voie des relations domestiques et habituelles. Il n'est pas non plus extraordinaire que le langage, une fois donné, se soit perpétué de la même manière de génération en génération jusqu'au déluge, et que la connaissance et l'usage n'ent aient pas été interrompus, même par ce désastre, auquel il est encore fort naturel que quelques hommes aient échappé plutôt que quelques enfants, et aient ainsi conservé la tradition du langage et continué l'espèce humaine; il est même certain qu'ils y ont échappé, puisque nous voyons encore sur la terre des hommes et un langage. Une telle supposition, quand elle ne serait appuyée sur aucun monument, serait beaucoup plus naturelle que celle de deux enfants égarés dans les déserts *avant qu'ils connussent* l'usage d'aucun signe, c'est-à-dire, à deux ans à

peu près; car c'est à cet âge, et même plus tôt, que les enfants entendent le langage et le répètent, et qu'ils ont la connaissance de beaucoup de mots.

C'est pour relever un peu cette hypothèse ridicule, que Condillac ajoute : « Qui sait s'il n'y a pas quelque peuple qui » *ne* doive son origine *qu'à* un pareil événement? » Cette conjecture, mise en avant, et sous la forme d'un doute scientifique, donne quelque importance au roman et en impose au vulgaire, qui ne peut pas plus que le philosophe résoudre cette question. Mais le bon sens et l'expérience des choses de la vie, fondement de toute bonne manière de philosopher, renvoient aux contes des fées ces deux enfants échappés seuls au naufrage général, égarés dans les déserts à l'âge auquel ils ne pouvaient se passer du secours des autres hommes, et qui, sur une terre inondée, sans fruits et sans habitants, ont vécu jusqu'à devenir la tige d'un peuple et les inventeurs du langage. Il n'y a rien de plus incroyable dans toute l'histoire sacrée ou profane; et ce don de la parole, ou plutôt l'existence morale donnée à l'homme en même temps que l'existence physique, pour être transmises l'une comme l'autre, est bien moins extraordinaire pour la raison, qui voit encore aujourd'hui partout subsistante cette transmission nécessaire, que le miracle de deux enfants exposés presqu'au berceau, et qui se sauvent même d'un déluge. On ne pouvait pas faire dépendre la décision d'une question aussi importante que l'origine du langage, d'une condition plus romanesque. Un philosophe n'accorde pas plus de pareilles suppositions qu'il ne les propose, et, prodige pour prodige, je crois plus volontiers aux prodiges de Dieu qu'aux prodiges de l'homme. Tout, dans cette hypothèse, est incohérent et contradictoire. Dans le récit des livres saints, confirmé par les antiques traditions des peuples, et même par leurs fables, on voit du moins quelques hommes échappés au désastre universel, conservant la connaissance du langage et des arts; et c'est une dérision de citer l'histoire des premiers temps, pour nous montrer deux enfants chargés, presqu'à la

mamelle, des destinées du genre humain. Il y aurait eu plus de franchise à traiter philosophiquement une question toute philosophique. Il fallait ne parler ni de la création ni du déluge, remonter aux premiers humains, et, sans s'informer ni quand ni comment ils étaient venus sur la terre, nous les montrer inventant la langue sans pouvoir penser, et vivant en société avant de pouvoir s'entendre. Au reste, Condillac est conséquent à lui même dans ses hypothèses : pour expliquer la société, il suppose deux enfants; il imaginera une statue pour expliquer l'homme.

Warburthon, tout zélé défenseur qu'il était de la révélation, trouvait sans doute de la difficulté à la concilier sur l'origine du langage avec la raison, puisqu'il semble pencher, dans son *Essai sur les hiéroglyphes*, en faveur de l'opinion contraire. Il s'appuie même de l'autorité d'un écrivain peu judicieux de l'antiquité, et même du sentiment d'un Père de l'Église et d'un théologien moderne, dont les opinions suspectes d'hétérodoxie ont été combattues par M. Bossuet. Nous citerons ce passage du savant Anglais : « A en juger seulement par la » nature des choses et indépendamment de la révélation, qui » est un guide plus sûr, on serait porté à admettre l'opinion » de Diodore de Sicile et de Vitruve, que les premiers hommes » ont vécu, pendant un temps, dans les cavernes et les forêts » à la manière des brutes, *n'articulant* que des sons confus et » *inarticulés,* jusqu'à ce que, s'étant associés pour se secourir » mutuellement, ils soient arrivés, par degrés, à en former de » distincts par le moyen de signes ou de marques arbitraires » *convenus* entre eux, afin que celui qui parlait pût exprimer » les idées qu'il avait besoin de communiquer aux autres. » C'est ce qui a donné lieu aux différentes langues; car tout le » monde convient que le langage n'est point *inné.* Cette ori- » gine du langage est si *naturelle*, qu'un Père de l'Église » (saint Grégoire de Nysse), et Richard Simon, prêtre de l'O- » ratoire, ont travaillé l'un et l'autre à l'établir. Mais ils » auraient pu être mieux informés, et rien n'est plus évident,

» par l'Écriture sainte, que le langage a eu une origine diffé-
» rente : elle nous apprend que Dieu enseigna la religion au
» premier homme; ce qui ne permet pas de douter qu'il ne lui
» ait en même temps enseigné à parler. *En effet, la connais-*
» *sance de la religion suppose beaucoup d'idées et un grand*
» *exercice des opérations de l'âme, ce qui ne peut avoir lieu que*
» *par le secours des signes.* »

Il y a peu de logique dans ce passage, et c'est une étrange confusion d'idées de commencer par combattre la révélation pour en revenir à la révélation, et de vouloir décider, par les croyances religieuses, ce qui peut être décidé par la seule raison. Rien de plus contraire à la nature des choses, c'est-à-dire de l'homme dont il est ici question, que cet état prétendu primitif du genre humain, vivant dans *les cavernes et les forêts à la manière des brutes;* rien de plus impossible et de plus absurde que le passage des sons confus et inarticulés à l'expression de la pensée par le langage articulé; car si ces sons exprimaient quelque chose, c'était un langage, et ils n'étaient ni confus ni inarticulés; et s'ils n'exprimaient rien, ils ne pouvaient jamais devenir un langage distinct. Si on se servait de signes ou de marques arbitrairement *convenus*, on avait nécessairement la pensée, et, par une conséquence inévitable, l'expression de cette *convention*, et on possédait ainsi la parole avant la parole. « C'est, dit le docteur anglais, ce qui a donné lieu aux
» différentes langues; car tout le monde convient que le lan-
» gage n'est point inné. » La conclusion est brusque, et la raison qu'en donne Warburthon prouve qu'il ne s'est pas entendu lui-même. Le langage n'est point inné dans l'individu, qui est-ce qui en doute? Mais on peut dire qu'il est inné dans l'espèce, et c'est ce qui fait que tous les peuples ont un langage, et que quelques hommes sont muets. Le langage n'est point inné dans l'homme; s'ensuit-il que l'homme a pu l'inventer? et n'est-il pas plus vrai de dire que, si l'homme avait pu inventer le langage, l'idée du langage serait innée dans son esprit? car l'homme a nécessairement en lui-même le type de

ce qu'il invente, lorsqu'il ne le reçoit pas du dehors, et dans ses découvertes, il ne fait que copier un modèle ou intérieur ou extérieur.

La faculté de répéter la parole n'appartient pas même à l'homme seul, puisque cette faculté se montre chez quelques animaux. C'est la faculté de la comprendre quand elle frappe notre oreille, et d'y attacher une pensée, qui est la propriété exclusive de l'espèce humaine et sa plus noble prérogative; car les animaux entendent notre parole sans la comprendre, et elle n'est pour eux qu'un son, devenu, par une répétition fréquente, un signe matériel et sensible, inséparable de certains mouvements dont on leur a fait contracter l'habitude. Ce qui le prouve, c'est que le chien, qui rapporte si fidèlement au mot ou au son *apporte*, n'obéirait plus, si on se servait d'une périphrase pour lui faire entendre la même chose.

Mais c'est surtout la faculté de comprendre l'expression des choses morales et incorporelles qui paraît être la qualité distinctive, le caractère spécial de l'intelligence humaine, et qui nous explique comment les livres saints ont pu dire de l'homme que « l'intelligence suprême l'avait fait à son image » et à sa ressemblance. »

En effet, je montre à un enfant du pain, des fruits, des choses à son usage, en un mot, des objets matériels; j'exécute devant lui certains mouvements, je lui nomme en même temps et ces objets et ces actions, et ce langage d'actions et d'images, se joignant dans son esprit au langage articulé que je prononce, l'explique et le traduit, et il prend l'habitude de répéter les mêmes mots à l'occasion des mêmes objets et des mêmes actions, dont il comprend l'usage ou le motif. Tous les hommes sains d'esprit et de corps ont à la fois ces deux langages, ou plutôt ces deux expressions, le langage d'action et le langage articulé. L'aveugle n'a que le langage articulé, et le sourd-muet n'a que le langage d'action; mais avec ce langage, il communique avec les autres hommes : il entend, pour ainsi dire, leur action et leur fait entendre la sienne; et

ce langage d'action et d'images, il l'apprend aussi, comme nous apprenons l'autre, par imitation et par répétition. Mais lorsque je parle à un enfant d'objets moraux et immatériels, et qui ne peuvent lui être présentés sous aucune image; lorsque je l'entretiens de vertu, de raison, de justice, d'ordre, de bien et de mal, de rapports des objets entre eux ou avec nous, choses qui sont le fondement de la vie et que tous les hommes comprennent, même ceux à qui on se donne le moins la peine de l'expliquer; lorsque, pour le lui faire mieux comprendre, je lui offre des exemples qui sont aussi un langage d'action, il faut, de toute nécessité, supposer dans son esprit quelque chose d'antérieur à une leçon, des pensées qui attendaient mes paroles pour se joindre à elles, et qui lui montrent le rapport des leçons aux exemples; car les mots réveillent les idées, les montrent à l'esprit, les lui rendent présentes, et ne les créent pas; et même pour les choses purement sensibles, on n'apprendrait pas plutôt la géométrie à un enfant qu'à l'animal qui vous regarde et qui vous écoute, si l'enfant n'avait pas, plus que l'animal, des idées de rapports d'espace, de grandeur, de quantité, qui ne peuvent se joindre aux mots qui les expriment que parce qu'elles se trouvent antérieurement dans l'esprit. Il y a même quelque chose de plus remarquable encore dans l'acquisition de la langue que nous entendons parler pour la première fois. Si je veux, à l'âge de la raison et de l'attention, apprendre une langue étrangère dans des livres ou par les leçons d'un maître, il faut que la grammaire ou le maître traduisent continuellement, dans la langue que je parle, les règles et les mots de la langue que je veux apprendre; et s'il n'y avait pas un mot de français dans la grammaire allemande, ou que le maître qui me l'enseigne n'entendît et ne parlât que l'allemand, cette langue serait pour moi un chiffre dont il me serait impossible, faute de données, de deviner le secret; en sorte que ma langue maternelle est entre cette autre langue et mon esprit un interprète nécessaire de ce qu'elle veut me dire et de ce que je veux apprendre.

Encore faut-il observer que, si je ne comprends pas même les mots de cette langue, j'en connais les règles générales, qui sont les mêmes dans toutes les langues. C'est une carte dont je connais les points principaux, quoique j'ignore la topographie du pays. Ainsi, je peux dire que je connais le langage des Allemands, même avant d'avoir appris les règles particulières de la langue allemande. Mais entre l'enfant qui commence à parler sa langue maternelle et ceux de qui il en reçoit la connaissance, quel est le moyen, le lien, le truchement de leurs pensées et de leurs paroles? Le maître sait sa langue, le disciple n'en connaît encore aucune. Comment celui-ci comprend-il les pensées, lorsqu'il ne connaît pas encore la parole qui les exprime et les rend compréhensibles, ou comment entend-il la parole, s'il n'a déjà la pensée qui la rend intelligible? Et remarquez que ces pensées, que les mots qui les expriment ne font, comme nous l'avons déjà dit, que réveiller et qu'ils ne créent pas, se trouvent dans l'esprit de l'enfant prêtes à se joindre aux sons les plus divers, et indifférentes à toutes les langues qu'on voudra lui faire entendre; en sorte que son esprit est réellement *une table rase* prête à recevoir tous les traits qu'on y voudra graver. Ainsi, en apprenant une langue étrangère, je n'apprends qu'à parler, je ne fais que traduire et échanger des mots contre d'autres mots; en apprenant ma langue maternelle, j'apprends à penser, c'est-à-dire à attacher des pensées aux mots et des mots aux pensées : j'apprends à connaître mes propres pensées, à les revêtir d'une expression qui les rend sensibles à mon propre entendement; je leur donne un corps, soit en en faisant un son au moyen duquel je peux les entendre, soit, dans l'écriture, en en faisant une figure au moyen de laquelle je peux les voir et les lire. Comment cela s'opère-t-il en nous à l'âge de la plus profonde ignorance de l'esprit et de la plus extrême faiblesse des organes? Je l'ignore; mais ce que je sais, c'est que l'homme n'ayant pu inventer le langage, et en répandre l'usage sans en convenir avec lui-même et avec les autres, en convenir sans

y penser, y penser sans connaître sa pensée, connaître enfin sa pensée sans la *nommer,* il s'ensuit rigoureusement que la parole lui a été nécessaire pour inventer la parole. Je sais que l'homme étant passif quand il entend la parole, actif quand il y joint la pensée, le même homme n'a pu recevoir la parole de lui-même et y joindre en même temps la pensée, et être tout seul et sur le même objet actif et passif à la fois. La pensée est le germe qui attend que la parole vienne le féconder et lui donner l'existence : génération des esprits toute semblable à celle des corps, qui fait dépendre l'existence des uns et des autres du concours simultané de deux agents, dont l'un donne, l'autre recoit; l'un engendre l'autre produit : tant est vaste dans son unité le plan de l'auteur de toute existence! tant sont féconds et simples les moyens par lesquels il perpétue et conserve son ouvrage!

Warburthon, dont cette digression nous a éloignés, après des doutes peu philosophiques sur la véritable origine du langage, conclut des expressions des livres saints que le langage a été primitivement donné à l'homme. La raison toute seule aurait pu le conduire à cette conclusion, et même elle l'y conduit en finissant, puisqu'il avoue que la connaissance des choses morales « suppose beaucoup d'idées et un grand exercice » des opérations de l'âme; *ce qui,* dit-il, *ne peut avoir lieu* que » par le *secours des signes,* » principe fondamental de la science des idées et du langage, avoué par J. J. Rousseau, et presque dans les mêmes termes : « Quand l'imagination s'arrête, » c'est-à-dire quand les objets auxquels nous pensons ne peuvent pas être présents à l'imagination par des figures ou des images, « *l'esprit ne marche qu'à l'aide du discours.* »

Condillac s'est emparé des doutes de Warburthon; il les cite avec complaisance, et ajoute : « Tout cela me paraît fort exact, » et si j'ai supposé deux enfants dans la nécessité d'imaginer » *jusqu'aux premiers signes du langage,* c'est que j'ai cru qu'il » ne suffisait pas, pour un philosophe, de dire qu'une chose a » été faite par des voies extraordinaires, mais qu'il était de

» son devoir d'expliquer comment elle aurait pu être faite par
» des moyens naturels. »

Je releverai, avant d'aller plus loin, une expression de ce passage que j'ai souligné, et qui, pour être à la mode dans les écrits des idéologues, n'est pas pour cela plus exacte. On dit bien le *langage des signes,* pour exprimer les gestes, les emblèmes, les sons, et généralement toutes les choses ou marques extérieures qui servent à indiquer, à *signifier* quelque chose, et qui en sont les signes; mais les *signes du langage*, pour dire les mots, sont une expression fausse; car les mots ne sont pas *les signes du langage,* mais le langage lui-même. Je fais, sans parler, *signe* que je vois ou que j'entends; *je parle par signes,* mais *je ne parle pas des signes.*

Il y a dans le reste de ce passage autant d'erreurs et de sophismes que de mots. On a montré que deux enfants, dans l'état et les circonstances où on les suppose, n'auraient jamais été dans la nécessité d'imaginer le langage, puisqu'il ne pouvait y avoir, pour des êtres ainsi placés, d'autre nécessité que celle d'être, et qu'on peut être sans parler; et c'est ce qui a fait donner aux premiers besoins, au nombre desquels le langage n'est pas compris, le nom de *nécessités* corporelles. Condillac reconnaît du moins qu'on n'a pas inventé le langage sans *nécessité,* et j'en conclus que le langage n'a pas du tout été inventé. Le langage, je le répète, n'est *nécessaire* que pour la société, et la société n'a pu exister avant le langage.

« J'ai cru, continue Condillac, qu'il ne suffisait pas, pour un
» philosophe, de dire qu'une chose avait été faite par des voies
» extraordinaires, mais qu'il était de son devoir d'expliquer
» comment elle aurait pu être faite par des moyens naturels. »
Un philosophe ne doit rien dire qu'il ne le pense et ne le prouve, et s'il dit qu'une chose a été faite par des voies extraordinaires, cela doit suffire; et il ne peut, sans compromettre son jugement, chercher à expliquer comment elle aurait pu être faite par des moyens naturels, à moins de supposer qu'une même chose, dans les mêmes circonstances, peut avoir été faite de deux manières,

par des voies extraordinaires et par des moyens naturels, ce qui n'est pas du tout philosophique. Il faut, au contraire, que le philosophe commence par rejeter les voies extraordinaires, s'il peut expliquer le fait par des moyens naturels, ou les moyens naturels, s'il ne peut l'expliquer que par des voies extraordinaires. Mais le sophisme ou l'équivoque sont ici dans les mots *naturels* et *extraordinaires* qu'on prend pour *opposés* entre eux, et qui ne sont que différents l'un de l'autre. A parler exactement, il n'y a d'extraordinaire que ce qui est hors de l'ordre, suivant la force même de l'expression, *extra ordinem,* quelque commun qu'il puisse être; il n'y a de naturel, quelque rare qu'il soit, que ce qui est conforme à l'ordre : *Non in depravatis, sed in his quæ benè secundùm naturam se habent, considerandum est quid sit naturale;* c'est dans ce qui est bon et conforme à la nature, et non dans ce qui s'en écarte, qu'il faut chercher le naturel, a dit Aristote, qui n'a pas toujours été fidèle à cette maxime. Mais il y a des ordres différents, jamais opposés, et des natures différentes. Rendre d'un seul mot la vue à un aveugle est pour l'homme une voie extraordinaire, ou hors de l'ordre particulier dans lequel il est placé; la lui rendre par les traitements de l'art est un moyen qu'il regarde avec raison comme naturel, puisqu'il est pris dans sa propre nature. Mais si, pour quelque raison tirée de l'*ordre général* de la société, Dieu voulait montrer sa puissance dans la dispensation de ses bienfaits, ce serait pour lui une voie fort extraordinaire que d'employer les opérations et les remèdes pour rendre la vue à un aveugle, quoiqu'il soit l'auteur des propriétés salutaires des corps, et un moyen, au contraire, fort naturel au maître de la nature, que de le guérir d'une seule parole; et à moins de supposer que Dieu est un être extraordinaire, et que l'homme seul est naturel, on ne peut pas nier cette vérité. Encore un exemple pris dans les choses qui sont à notre portée, et plus près de nos habitudes et de nos connaissances. Le pouvoir d'un État a besoin du service de quelques hommes; il commande et il est obéi. Un particulier a besoin de son voisin; il prie ou paie, et il est servi;

et quoiqu'il n'y ait rien en soi de plus extraordinaire, d'homme à homme, que le commandement et l'obéissance, et même de moins naturel suivant une certaine nature, il est vrai cependant que la manière qu'emploie le souverain n'est pas plus extraordinaire que celle qu'emploie le particulier, et qu'elle est tout aussi naturelle; mais l'une appartient à l'ordre général du public, l'autre à l'ordre particulier ou privé; l'une est dans la nature de la société, l'autre dans celle de l'individu. L'imagination et les arts, qui ne connaissent qu'une nature visible, palpable, particulière, trouvent extraordinaire et peu naturel tout ce qu'ils ne peuvent y faire entrer; mais, pour la raison et la philosophie, la cause première et générale de tout n'est pas plus extraordinaire que les causes secondes de quelques effets, et la cause de l'universalité des effets ou de l'univers est aussi naturelle que les causes particulières.

Mais ce qui est extraordinaire et hors de toute nature, c'est la matière éternelle qui s'est faite et arrangée elle-même; c'est de l'ordre sans ordonnateur, du mouvement sans premier moteur, des lois primitives sans premier législateur, en un mot, des effets sans cause; c'est l'homme qui reçoit aujourd'hui la vie et la parole d'un être semblable à lui, vivant et parlant comme lui, venu primitivement d'un œuf pondu par la terre, et éclos à la chaleur du soleil, créant lui-même son propre esprit, en inventant la parole qui lui fait connaître ses pensées; c'est enfin la société entre des êtres sans parole, sans pensée, sans lien par conséquent, et qui, sans s'entendre, conviennent de se réunir, et, sans parler, conviennent d'un langage commun; et il est étrange assurément que les mêmes philosophes, qui trouvent extraordinaire ce qui est tout à fait naturel, trouvent naturel ce qui est si extraordinaire.

En un mot, et pour parler avec toute la précision philosophique, le merveilleux ou surhumain est ce qui surpasse les forces et l'industrie de l'homme. Or, tout est merveilleux et surhumain dans le monde, depuis le cèdre jusqu'à l'hysope, depuis l'éléphant jusqu'au ciron, depuis le soleil jusqu'à un

atome. Mais il n'y a rien de plus merveilleux, et, si l'on peut le dire, de plus surhumain que l'homme, et, par conséquent, il n'y a rien de plus commun ou de plus ordinaire que le merveilleux. L'extraordinaire, à parler exactement, est le désordre, le mal, ce qui est contre l'ordre de la nature des êtres, puisqu'il en est la destruction. C'est l'homme qui le fait; mais le naturel est le bon, le bien, l'ordre, c'est Dieu qui en est l'auteur, et le bon ne cesse pas d'être naturel, même quand il est merveilleux, et qu'il surpasse nos forces et notre intelligence.

Ainsi, lorsque Condillac dit « qu'il ne suffit pas, pour un » philosophe, d'avancer qu'une chose a été faite par des voies » extraordinaires, mais qu'il est de son devoir d'expliquer » comment elle aurait pu être faite par des moyens naturels, » il pourrait appliquer cette maxime au vulgaire qui voit du merveilleux là où il n'y en a pas. Mais, lorsqu'il en fait pour le philosophe un principe de raisonnement, c'est à peu près comme s'il disait « qu'il ne suffit pas à un philosophe » de dire qu'une chose a été faite par des voies qui sont dans » la nature, et appartiennent à l'ordre dont elle fait partie, » mais qu'il est de son devoir d'expliquer comment elle aurait » pu être faite par des moyens pris dans une nature différente, et qui sont dans un ordre de choses hors duquel elle » est placée; » ce qui renferme une absurdité dans la pensée et une contradiction dans les termes.

Voyons toutefois quels sont les moyens *naturels* et *ordinaires* par lesquels le philosophe imagine que le langage a été inventé, et n'oublions pas de remarquer que ces moyens naturels et ordinaires commencent d'une manière aussi extraordinaire que peu naturelle, par le prodige de deux enfants échappés, au berceau, de la catastrophe qui a englouti le genre humain, et égarés dans les déserts; de deux êtres qui sont par conséquent dans un état contraire à leur nature, et qui vivent malgré la nature; et Condillac l'a si bien senti, qu'en hasardant cette hypothèse, il en demande pardon au lecteur, il le prie instamment

de la lui permettre, et semble lui dire : « Passez-moi de grâce » un principe absurde, et j'en tirerai des conséquences raison- » nables. » Heureux temps, sinon pour la philosophie, au moins pour les philosophes, où ils pouvaient compter sur de pareilles complaisances! « Tant que les enfants, dont je viens » de parler, ont vécu séparément, l'exercice des opérations de » leur âme a été borné à celui de la perception et de la » conscience, qui ne cesse pas quand on est éveillé; à celui de » l'attention, qui avait lieu toutes les fois que quelque per- » ception les affectait d'une manière particulière; à celui de » la réminiscence, quand des circonstances qui les avaient » frappés se représentaient à eux, et à un exercice fort peu » étendu de leur imagination, etc. » C'est-à-dire que ces enfants recevaient, comme les animaux, les images des objets; qu'ils avaient, comme les animaux, la vue intérieure ou la perception de ces images qui ne seraient rien, qui ne seraient pas, si l'homme ou la brute ne les apercevaient pas et n'en avaient aucune connaissance; connaissance qui ne cesse pas *quand on est éveillé*, qui ne cesse pas même toujours quand on dort. Comme la brute, ils étaient attentifs à ces images; car, sans cette attention, ces images ne pourraient servir à l'usage auquel la nature les a destinées pour la conservation des êtres animés; comme la brute, et pour les mêmes motifs, ils avaient la réminiscence de ces images et des objets qui les produisaient, et ils *faisaient un exercice de leur imagination* ni plus ni moins étendu que la sphère des objets qu'ils avaient sous les yeux; car on imagine tout ce qu'on voit, comme il est vrai de dire, dans un autre sens, qu'on voit tout ce qu'on imagine. Encore avons-nous comparé l'homme à la brute, et cette comparaison manque par la base; car la brute est dans l'état naturel à son espèce, au lieu que l'homme, sans le langage, est dans un état contraire à sa nature, et où, loin d'avoir des images, des perceptions, une conscience, des réminiscences, etc., il ne peut pas même exister. Qu'on n'oppose pas l'exemple des sourds-muets au milieu d'hommes entendant-

parlant, entendant la raison des autres, quoiqu'ils ne puissent ouïr leur idiome, et sont comme des aveugles au milieu de voyants. Les sourds-muets sont éclairés par l'intelligence de ceux qui parlent et pensent par conséquent, comme les aveugles sont guidés et préservés de danger par les yeux de ceux qui y voient, et nous supposons ici l'espèce humaine toute entière sans parole et sans langage.

« Quand ils vécurent ensemble, continue le philosophe... » Ici Condillac fait faire à ses lecteurs un pas de géant, et franchit d'un saut l'intervalle immense qui sépare l'homme brut de l'homme social, ou plutôt le néant de l'être; et il glisse rapidement sur ce passage, de peur d'y être arrêté. Mais en accordant que ces deux enfants fussent de petits animaux, peut-on dire qu'ils vécussent ensemble, même lorsqu'ils eussent été rapprochés l'un de l'autre? Les animaux, qui vivent les uns près des autres par un effet de leur instinct et de leurs besoins, ne vivent pas ensemble, et cette expression suppose la communication des pensées par l'échange de paroles. « Il n'est pas » bon que l'homme soit seul, » a dit l'éternelle vérité; mais elle l'a dit de l'homme social et civilisé, de l'homme dans cet état où le même langage met en commun leurs pensées, leurs affections, leurs besoins, leur industrie. Mais pour l'enfant qui jusque-là avait vécu seul dans les déserts, et encore à l'âge où il aurait le plus besoin de secours et d'assistance, un compagnon aussi brut que lui diminuait bien plus ses moyens de subsistance qu'il ne pouvait les accroître; et si deux êtres à figure humaine, placés dans des circonstances semblables, venaient à se rencontrer, s'ils étaient même capables de se reconnaître, leur premier mouvement serait de se fuir plutôt que de se chercher. Un fait récent nous fournit un exemple de la sociabilité de deux êtres placés à peu près dans les mêmes circonstances, et nous apprend comment ils *vivaient* ensemble. Des deux filles trouvées dans les bois de Sogny, en Picardie, dont Racine le fils, dans ses Mémoires, raconte l'histoire, l'une avait tué l'autre pour je ne sais quel objet qu'elles avaient

trouvé, et dont elles s'étaient disputé la possession. Deux êtres, réduits aux premières et aux plus simples nécessités de la vie, n'ont pas besoin l'un de l'autre pour les satisfaire. Eh! non assurément, ils ne vivraient pas ensemble, ces deux êtres qui ne connaîtraient pas le lien de la vie sociale; ils ne vivraient pas même l'un près de l'autre, ces êtres indépendants l'un de l'autre et inutiles l'un à l'autre; ces êtres hors de toute nature vivante, puisqu'ils n'avaient ni la raison qui réunit les hommes, ni l'instinct qui rapproche les brutes.

« Quand donc ils vécurent ensemble, ils eurent occasion » de donner plus d'exercice à ces premières opérations, parce » que leur *commerce réciproque* leur fit *attacher* aux cris de » chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes » naturels. Ils les accompagnaient ordinairement de quelque » mouvement, de quelque geste, de quelque action dont l'ex- » pression était encore plus sensible. Par exemple, celui qui » souffrait, parce qu'il était privé d'un objet que ses besoins » lui rendaient nécessaire, ne s'en tenait pas à pousser des » cris : il faisait des efforts pour l'obtenir; il agitait sa tête, » ses bras, et toutes les parties de son corps. L'autre, ému à » ce spectacle, fixait les yeux sur le même objet, et, *sentant* » *passer dans son âme les sentiments* dont il n'était pas encore » capable de se rendre raison, il souffrait de voir souffrir ce » misérable. Dès ce moment, il se sent intéressé à le soulager, » et il obéit à cette impression autant qu'il était en son pou- » voir. Ainsi, par le seul instinct, les hommes se demandaient » et se prêtaient du secours; je dis par le seul instinct, car la » réflexion n'y pouvait avoir part. » L'un ne disait pas : « Il » faut m'agiter de cette manière pour lui faire connaître ce » qui m'est nécessaire, et l'engager à me secourir, » ni l'autre : « Je vois à ses mouvements qu'il veut telle chose, et je » vais lui en donner la jouissance; mais tous les deux agis- » saient en conséquence du besoin qui les pressait davan- » tage. »

« Ce langage était peu perfectionné, et ne consistait vrai-

» semblablement qu'en contorsions et en agitations violentes.
» Cependant, les hommes ayant acquis l'habitude de lier quel-
» ques idées à des signes arbitraires, les cris naturels leur
» servirent de modèle pour se faire un nouveau langage; et
» ils articulèrent de nouveaux sons en les accompagnant de
» quelques gestes qui leur indiquaient les objets qu'ils vou-
» laient faire remarquer, ils s'accoutumèrent à donner des
» noms aux choses. Ces premiers progrès du langage furent
» nécessairement très-lents. *Leur enfant*, pressé par les besoins
» qu'il ne pouvait faire connaître que difficilement, agita
» toutes les parties de son corps. Sa langue, fort flexible, se
» replia d'une manière extraordinaire, et prononça un mot
» tout nouveau. Le besoin continuant donna lieu aux mêmes
» effets. Cet enfant replia sa langue comme la première fois,
» et articula encore le même son...

» Il est vrai que, pour augmenter le nombre des mots d'une
» manière considérable, il fallut sans doute plusieurs généra-
» tions, etc. »

L'erreur de Condillac, et de bien d'autres écrivains de la même époque, est d'avoir commencé par supposer, contre toute raison et toute autorité, l'homme dans un état primitif brut et insocial, et dans un tel degré de barbarie qu'il était même privé de la faculté de connaître et de communiquer ses pensées, pour lui attribuer, dans ce même état, les pensées, les sentiments, les affections, les intentions, les besoins, l'esprit d'invention et d'industrie de l'homme social et civilisé; c'est d'avoir regardé comme natives et appartenant à sa nature physique et individuelle, des qualités qui appartiennent uniquement à sa nature morale et sociale, ce qui ne se développe que dans la société, par la société et pour la société; c'est, comme nous l'avons déjà dit, d'avoir cru que l'homme aurait l'instinct de la brute, s'il n'avait pas la raison et l'intelligence propres à son espèce; et de peur qu'on ne s'y trompe, Condillac a soin d'avertir que tout ce que faisaient ces enfants, ils *le faisaient par instinct, que la raison et la réflexion n'y avaient*

aucune part, etc. Il n'a pas vu que l'habitude de la raison et de la réflexion, soit de nos propres réflexions, soit de celles des hommes près de qui nous vivons, c'est-à-dire leurs leçons, leurs exemples, leurs actions, qui, même à leur insu, sont des leçons et des exemples, nous inspirent au besoin, et pour notre conservation, des résolutions qui ont la rapidité de l'instinct, mais qui n'en ont pas l'aveugle et irrésistible nécessité, puisque, si nous ne pouvons, par exemple, nous empêcher de faire certains mouvements d'habitude pour échapper à un danger qui menace notre vie, nous pouvons braver volontairement ce même danger, et même faire de notre plein gré le sacrifice de notre vie.

« Leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de » chaque passion les perceptions dont ils étaient les signes » naturels. » Mais quel pouvait être le commerce réciproque de deux enfants sans parole, sans intelligence, et très-certainement indépendants l'un de l'autre pour leurs premiers besoins, les seuls qu'ils pussent éprouver? Quel pouvait être le lien et l'objet de ce commerce? Ce lien, selon Condillac, était la bonté native de l'homme, la compassion naturelle, la *sensibilité* en un mot, qui joue un rôle dans le roman comme dans tous les autres. C'est que l'un criait de douleur et de faim, et *agitait sa tête, ses bras et toutes les parties de son corps;* l'autre, *ému à ce spectacle, sentait passer dans son âme* les mêmes douleurs et les mêmes désirs; *il souffrait*, en un mot, *de voir souffrir ce misérable, il se sentait intéressé à le soulager;* et dans cette vie, toute de besoins et de privations, la compassion était le besoin *qui le pressait davantage.* En vérité c'est un peu trop se jouer de la crédulité de ses lecteurs. Est-ce là l'homme brut ou l'homme social et civilisé? La sensibilité aux maux d'autrui n'est pas une qualité native de l'homme, un besoin comme celui de digérer ou de dormir; on n'est pas sensible parce qu'on a les organes, la figure et la constitution physique de l'homme, mais parce qu'on est être raisonnable et moral, et qu'on a fait de bonne heure usage de sa raison. Si la sensibilité était

en nous une qualité *native,* il serait aussi impossible à l'homme d'être cruel et impitoyable que de vivre sans manger et sans dormir. Il y a bien une sensibilité qui dépend de la faiblesse des organes, qui souffre de voir souffrir même un chat ou un oiseau, d'entendre crier même une porte qui tourne difficilement sur ses gonds; celle-là est moins un qualité ou une vertu qu'une maladie, et elle soulage les autres par égoïsme, autant ou plus que par humanité. Mais cette sensibilité n'était pas plus que l'autre à l'usage d'hommes endurcis contre toutes les impressions extérieures, et dont la vie était continuellement exercée par les besoins et les privations : elle n'est pas même nécessaire à la bienfaisance, et les hommes le plus accoutumés à servir l'humanité souffrante sont en général ceux qui souffrent le moins des douleurs d'autrui, et n'en sont que plus propres à les soulager. La compassion, comme toutes les vertus, a besoin d'éducation; elle nous est apprise aussi, et les enfants sont, en général, peu compatissants. Mais, au temps de Condillac, on croyait, sur la foi du philosophe de Genève, « que l'homme est né bon, et que la société le déprave. » On arrangeait sur cette base le plan de la société, la conduite de l'administration, l'éducation même de l'homme, et on méditait le bouleversement de la société pour la rendre aussi bonne que l'homme. Cependant les anciens, qui auraient dû avoir sur l'état primitif de l'homme des traditions plus récentes, ne croyaient pas du tout à la bonté native de l'espèce humaine. Ils nous représentent les premiers humains continuellement en guerre les uns contre les autres, ne pouvant rien acquérir que par la violence, rien conserver que les armes à la main; *tantumque haberent,* dit Cicéron, *quantum manu et viribus per cædem ac vulnera, aut eripere, aut retinere potuissent;* et cet âge de la société, ils l'appellent, pour cette raison, l'âge de fer. Comment avons-nous pu, nous témoins ou complices de tous les désordres que l'intérêt personnel, et ces rivalités furieuses d'ambition ou de cupidité produisent dans la société, malgré les secours qu'elle offre à nos vertus, ou les peines qu'elle

oppose à nos penchants; comment avons-nous pu croire à la bonté native, au désintéressement, à la modération, à l'humanité, enfin, de l'homme sans lumière, sans instruction, et sans discipline, pour qui une proie à atteindre ou une autre à disputer étaient ce que sont pour nous les honneurs à obtenir ou de l'argent à gagner? Les passions sont les mêmes chez tous les hommes; les objets seuls diffèrent selon les temps et les circonstances de la vie et de la société. Nous ne sommes pas bons *nativement*, mais nous pouvons naturellement le devenir dans la société, et par les moyens dont elle dispose; et si après des récits de voyageurs, mis à la place de romans de philosophes, nous ne croyons plus à la bonté native des sauvages; si, après des événements trop récents, nous ne croyons plus même à la bonté native de l'homme civilisé, gardons-nous de calomnier l'état social, et de méconnaître les bienfaits de la civilisation, qui enseigne toutes les vertus, qui proscrit tous les vices. Efforçons-nous seulement de l'affermir sur de bonnes et fortes institutions, qui, pour l'intérêt de la société, dévouent quelques hommes à ces grands exemples de vertus publiques, qui inspirent à tous les autres les vertus privées.

Condillac rapporte aux *cris naturels, signes naturels* de nos affections, l'origine du langage, toujours dans cette hypothèse que l'homme a les propriétés de la brute tant qu'il n'a pas celles de l'homme. « Leur commerce réciproque leur fit, dit-il, » attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils » étaient les signes naturels. » Warburthon dit à peu près le contraire : « Les hommes n'articulaient que des sons confus et » inarticulés, jusqu'à ce que s'étant associés pour se secourir » mutuellement, ils arrivèrent à en former de distincts par le » moyen de signes arbitraires convenus entre eux. » Condillac, comme nous l'avons vu, *trouve sur tout cela Warburthon fort exact,* même sur l'*articulation* des sons *inarticulés,* et sur les conventions qui précèdent la parole; en sorte qu'il rapporte à la fois l'origine du langage à des sons ou cris qui commencent par des signes *naturels*, et se changent plus tard en signes *ar-*

bitraires. Mais est-il vrai que l'homme ait, comme la brute, des cris naturels, signes naturels de ses affections? Les animaux, ceux du moins dont nous connaissons le mieux les habitudes, et dont nous entendons le langage, ont des cris distincts et différents pour chaque besoin ou chaque affection. Le cheval, par exemple, hennit différemment dans la faim, la colère, l'impatience, le désir, même l'affection; le chat, quand il appelle ses petits, miaule autrement que lorsqu'il demande à manger. Mais a-t-on jamais distingué, dans l'homme, même sauvage, le cri de la faim ou de l'amour du cri de la bienveillance ou du plaisir? Il semble même que les cris humains, ou plutôt les exclamations qui ont toujours quelque chose d'articulé, ne sont pas les mêmes chez les divers peuples dans les mêmes circonstances, et participent de la diversité de leurs idiomes. L'homme crie, parce qu'il sait ou qu'il croit qu'il sera entendu. Il ne crierait pas, je crois, s'il se croyait absolument seul. L'homme ferme ne crie pas dans les douleurs; la colère est souvent muette, et le plaisir chante plutôt qu'il ne crie. L'homme trouvé, au milieu de l'autre siècle, dans les forêts de la Lithuanie, faisait entendre le grognement des ours, parmi lesquels il avait vécu depuis sa naissance : ce qui prouverait à la fois que l'homme n'a point de cris naturels propres à son espèce, et que le cri est chez lui, comme la parole, une imitation. On dit même que l'enfant né sourd-muet ne crie plus, passé les premiers jours, où le cri est purement machinal, et n'est peut-être qu'un effort de la nature pour développer les organes de la respiration et de la voix. La surprise et l'effroi arrachent toujours à l'homme un cri involontaire; mais ce cri n'est pas, comme celui des animaux, un langage : c'est un accident, un premier mouvement, parce que la surprise et l'effroi qui le font naître ne sont pas proprement des affections, et ne peuvent pas devenir des habitudes. « Mais enfin, dit Condillac, des cris
» naturels servirent aux premiers humains de modèles pour se
» faire un nouveau langage... Des sons confus et inarticulés,
» dit Warburthon, devinrent distincts au moyen de signes

» arbitraires convenus entre eux... Ils articulèrent de nou-
» veaux sons, continue Condillac, les accompagnèrent de
» quelque geste..... Les premiers progrès du langage furent
» nécessairement très-lents : leur enfant, pressé par les besoins
» qu'il ne pouvait faire connaître, agita toutes les parties de
» son corps, sa langue se replia d'une manière extraordinaire
» et prononça un mot tout nouveau, etc., etc...... » Des cris naturels que l'homme n'a pas (car des exclamations involontaires dans quelques occasions rares ne sont pas des cris naturels), devenus des signes arbitraires, convenus avant que l'on pût s'entendre, produits par le hasard d'un mouvement extraordinaire de la langue d'un enfant, expliqués par des contorsions de toutes les parties de son corps... *et c'est ce qui fait que nous ne sommes pas muets,* est-on tenté de dire, en retournant le mot si connu de Molière! Mais si les cris étaient des signes naturels, qu'avaient besoin les hommes, pour se faire entendre, de convenir entre eux de signes arbitraires? Les cris naturels, donnés par la nature pour être les signes naturels de ses besoins, devaient suffire aux hommes, comme ils suffisent aux animaux; et comme certainement, dans cet état tout naturel, ils n'avaient à s'occuper que de leurs besoins naturels, aucun autre langage ne leur était nécessaire; tout autre langage eût été bien moins expressif que ce langage naturel, et l'homme était bien plutôt et beaucoup mieux averti des besoins naturels de son semblable par le cri naturel de la faim, les contorsions de la colère, ou le roucoulement de l'amour, que par les signes arbitraires, *faim, colère, amour,* ou leurs équivalents dans la première langue. Et puis, comment ce mot, produit par le hasard d'un *pli* extraordinaire de la langue, eût-il été retrouvé une seconde fois dans le nombre infini de mouvements extraordinaires qu'un enfant, sans intention, sans réflexion et sans intelligence, peut faire prendre à sa langue? Mais les animaux qui articulent quelques mots de notre langue, le font sans effort, sans contorsion, sans agitation violente de toutes les parties de leur corps. Nous ne nous apercevons pas qu'ils replient leur langue

d'une manière extraordinaire : ils entendent et ils répètent. Quoi donc? est-ce que l'articulation de la parole humaine serait plus naturelle à la brute qu'à l'homme lui-même? Les brutes ont l'instinct, et Condillac a soin de nous dire que les enfants n'avaient pas davantage, et que tout ce qu'ils faisaient, ils le faisaient par instinct, sans que la raison et la réflexion y eussent part. En vérité, on a quelque peine à concevoir pourquoi les animaux, qui vivent près de nous, et pour ainsi dire avec nous, ne parlent pas notre parole, puisqu'ils ont pour l'apprendre autant de facilité ou même plus que nous n'en avons eu pour l'inventer.

« Il est vrai, continue Condillac, que ce langage était *peu* » *perfectionné*, et ne consistait vraisemblablement qu'en con- » torsions et en agitations violentes.... Les progrès de ce lan- » gage furent nécessairement très-lents.... et pour augmenter » le nombre des mots d'une manière considérable, il fallut » sans doute plusieurs générations, etc. »

Il n'aurait plus manqué que de calculer combien de temps il a fallu pour qu'un cri ou une *contorsion* soit devenu un verbe complet avec tous ses modes de temps, d'actions et de personnes, quoique vraisemblablement les *contorsions* n'ont pu produire que les verbes *irréguliers*. Mais l'homme n'a parlé d'abord que pour demander ses besoins naturels, et les besoins naturels sont tous à la fois nécessaires pour tous les hommes et dans toutes les générations; l'existence des hommes aura donc été longtemps bien déplorable, et leurs relations étrangement difficiles et bornées, si, après avoir inventé, par exemple, à la première génération l'expression du besoin de manger et de boire, il a fallu attendre à la seconde ou à la troisième pour avoir l'expression des autres besoins; et comme tous les hommes, faute de temps, d'intelligence ou d'attention, n'ont pu convenir à la fois des mêmes signes, ou en retenir la signification, il s'ensuit qu'inégalement avancés dans cet art de nouvelle invention, les uns ont dû retenir leur ancien langage, tandis que les autres employaient le nouveau. Ainsi les

uns criaient, les autres parlaient; ceux-ci faisaient des contorsions, ceux-là des signes; les plus exercés *repliaient leur langue d'une manière extraordinaire*, les moins habiles la repliaient d'une manière plus extraordinaire encore; ce qui présente la pauvre espèce humaine à son premier âge sous un aspect très-philosophique sans doute, mais bien étrange et bien ridicule.

« Leurs enfants, dit Condillac, répétèrent les mêmes » sons, etc. » On voit que ce roman finit, comme tous les autres, par un mariage; mais Condillac passe légèrement sur cette circonstance importante de la vie de ces deux enfants; et ici, sans doute, il ne manque pas de supposer le système naturel, les besoins naturels, etc., qui portent un sexe vers l'autre. Pour moi, je crois que même l'union des sexes, dans l'espèce humaine, est un effet de la société, comme elle en est l'origine et le fondement. On sait combien l'imagination et le genre de vie ont d'influence sur cette passion; et ce n'est pas assurément dans l'état où Condillac a placé ses deux enfants, égarés dans les déserts, et obligés d'arracher à la terre quelques fruits sauvages pour s'en nourrir, qu'on peut leur supposer l'imagination et les sens fort éveillés sur le sentiment de l'amour. Ce qui établit, même sur ce point, entre l'homme et la brute, une différence totale dans les causes, malgré la similitude des moyens et des effets, c'est que la brute est nécessitée par l'impulsion irrésistible de son instinct à s'unir à son semblable seulement dans une saison déterminée, au lieu que l'homme est indépendant et libre dans ses affections et dans leurs effets, et libre même de s'abstenir. Plus est sauvage l'état dans lequel vivent les hommes, moins ils éprouvent les effets de cette passion si impérieuse, si exaltée, si active chez les hommes qui connaissent des lois et des arts, c'est-à-dire la défense et l'aiguillon des passions; et rien ne le prouve mieux que la nudité des deux sexes, qui est une des habitudes de la vie sauvage, et même un de ses caractères. Et cependant on peut établir quelque comparaison entre l'état sauvage, tel que

nous le connaissons, et l'état civilisé. Ils se rapprochent l'un de l'autre par quelques idées morales, par quelques habitudes individuelles, et surtout par un langage articulé, qui est au fond le même chez tous les peuples et dans toutes les langues. En un mot, si les sauvages sont dans un état dégénéré de société, ils vivent cependant dans quelque état de société; mais de cet état à l'état prétendu primitif et naturel, où l'homme n'était rien et n'avait rien, pas même la faculté de connaître et d'exprimer ses propres pensées, la distance est infinie, et toute comparaison impossible. Il n'y a pas d'autre rapprochement à faire entre eux que celui qui peut exister entre un homme et un automate à qui l'artiste donne la figure humaine et même le mouvement. Comme ces hommes, ainsi supposés, eussent été hors de toute nature, on est fondé à les croire hors de toute société, et étrangers à tous les sentiments qui entretiennent la société, parce que la société est la vraie et même la seule nature de l'homme, qu'il n'est rien, qu'il n'est pas, qu'il ne peut pas être hors de la société

Opposons à cette opinion celle de J. J. Rousseau. C'est même à Condillac qu'il répond, et son sentiment a d'autant plus de poids dans cette matière, qu'il croit aussi à l'état primitif et insocial de l'homme, et qu'il regarde la société comme la source de tous nos maux, et la plus funeste de nos inventions. Rien, ce semble, n'était plus conséquent à cette opinion que celle de l'invention du langage, et il ne s'en est sauvé que par la rectitude naturelle de son esprit, toutes les fois qu'il n'est pas faussé par la bizarrerie de son humeur, l'orgueil de son caractère, ou ses préjugés de naissance et de pays. Il est vrai qu'il ne présente son opinion sur l'origine *surhumaine* du langage que sous les formes d'un doute : mais on sait assez qu'on ne peut en demander davantage à cet écrivain, quand il lui arrive de rencontrer la vérité; et c'est pour avoir toujours douté de la vérité, qu'il a mérité de ne faire autorité que par ses erreurs.

« Qu'il me soit permis, dit-il dans son discours sur l'*Ori-*

» *gine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, de con-
» sidérer un instant les embarras de l'origine des langues. Je
» pourrais me contenter de citer ou de répéter ici les recher-
» ches que M. l'abbé de Condillac a faites sur cette matière;
» mais la manière dont ce philosophe résout les difficultés
» qu'il se fait à lui-même sur l'origine des signes institués,
» montre qu'il a supposé ce que je mets en question, savoir :
» *une sorte de société déjà établie entre les inventeurs du langage.*
» Je crois, en renvoyant à ses réflexions, devoir y joindre les
» miennes, pour exposer les mêmes difficultés dans le jour
» qui convient à mon sujet. La première qui se présente est
» d'imaginer *comment ces langues purent devenir nécessaires;*
» car les hommes n'ayant nulle correspondance entre eux, ni
» *aucun besoin* d'en avoir, on ne conçoit ni la *nécessité de cette*
» *invention, ni sa possibilité*, si elle fût devenue indispensable.
» Je dirais bien, *comme beaucoup d'autres,* que les langues
» sont nées dans le commerce domestique des pères, des mères
» et des enfants; mais, outre que cela *ne résoudrait point les*
» *objections*, ce serait commettre la faute de ceux qui raison-
» nant sur l'*état de nature, y transportent les idées prises de la*
» *société*, voyant toujours la famille assemblée dans une même
» habitation, et ses membres gardant entre eux une union
» aussi intime et aussi permanente que parmi nous, où tant
» d'intérêts communs les réunissent; au lieu que dans cet *état*
» *primitif*, n'ayant ni maisons, ni cabanes, ni propriétés d'au-
» cune espèce, chacun se logeait au hasard et souvent pour
» une seule nuit; les mâles et les femelles s'unissaient fortui-
» tement, suivant la rencontre, l'occasion et le désir, sans que
» la parole fût un interprète fort nécessaire des choses qu'ils
» avaient à se dire. Ils se quittaient avec la même facilité. La
» mère allaitait d'abord les enfants pour son propre besoin;
» puis l'habitude les lui ayant rendus chers, elle les nourris-
» sait ensuite pour le leur. Sitôt qu'ils avaient la force de
» chercher leur pâture, ils ne tardaient pas à quitter la mère
» elle-même; et comme il n'y avait presque point d'autre

» moyen de se retrouver que de ne pas se perdre de vue, ils » en étaient bientôt au point de ne pas même se reconnaître » les uns les autres. Remarquez encore que l'enfant ayant » tous ses besoins à expliquer, et par conséquent plus de » choses à dire à la mère que la mère à l'enfant, c'est lui qui » doit faire les plus grands frais de l'invention, et que la » langue qu'il emploie doit être en grande partie son ouvrage; » ce qui multiplie autant les langues qu'il y a d'individus pour » les parler, à quoi contribue encore la vie errante et vaga- » bonde qui ne laisse à aucun idiome le temps de prendre de » la consistance; car de dire que la mère dicta à l'enfant les » mots dont il devra se servir pour lui demander telle ou » telle chose, *cela montre bien comment on enseigne des langues* » *déjà formées; mais cela n'apprend pas comment elles se for-* » *ment.*

» Supposons encore cette première difficulté vaincue. Fran- » chissons, pour un moment, l'*espace immense qui doit se* » *trouver entre le pur état de nature et le besoin des langues,* et » cherchons, en les supposant nécessaires, comment elles pu- » rent commencer à s'établir. Nouvelle difficulté encore pire » que la précédente; *car, si les hommes ont eu besoin de la* » *parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin* » *encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole;* et » quand on comprendrait comment les sons de la voix ont » été pris pour les interprètes conventionnels de nos idées, il » resterait toujours à savoir quels ont pu être les interprètes » même de cette convention, *pour les idées qui, n'ayant point* » *un objet sensible,* ne pouvaient s'indiquer ni par le geste ni » par la voix : de sorte qu'à peine *peut-on former des conjec-* » *tures supportables* sur la naissance de cet art de communi- » quer ses pensées et d'établir un commerce entre les esprits. » Le premier langage de l'homme, le langage le plus universel, » le plus énergique, et le seul dont il eut besoin avant de » persuader les hommes assemblés, est le cri de la nature. » Comme ce cri n'était arraché que par une sorte d'instinct,

» dans les occasions pressantes, pour implorer du secours dans
» les grands dangers, ou du soulagement dans les maux vio-
» lents, il n'était pas d'un grand usage dans le cours ordinaire
» de la vie, où règnent des sentiments plus modérés. Quand
» les idées des hommes commencèrent à s'étendre et à se
» multiplier, et qu'il s'établit entre eux une communication
» plus étroite, ils cherchèrent des signes plus nombreux et un
» langage plus étendu; ils multiplièrent les inflexions de la
» voix, et y joignirent les gestes qui, par leur nature, sont
» plus expressifs, et dont le sens dépend moins d'une déter-
» mination antérieure. Ils exprimèrent donc les objets visibles
» et mobiles par des gestes, et ceux qui frappent l'ouïe par des
» sons imitatifs. Mais comme le geste n'indique guère que les
» objets présents ou faciles à décrire, et les actions visibles;
» qu'il n'est pas d'un usage universel, puisque l'obscurité ou
» l'interposition d'un corps le rendent inutile, et qu'il exige
» l'attention plutôt qu'il ne l'excite, on s'avisa enfin de lui
» substituer les articulations de la voix, qui, sans avoir le
» même rapport avec certaines idées, sont plus propres à les
» représenter toutes comme signes institués; *substitution qui*
» *ne peut se faire que d'un commun consentement*, et d'une
» manière assez difficile à pratiquer par des hommes dont les
» organes grossiers n'avaient encore aucun exercice, et *plus*
» *difficile encore à concevoir en elle-même, puisque cet accord*
» *dut être motivé, et que la parole paraît avoir été fort nécessaire*
» *pour établir l'usage de la parole.*

» Mais lorsque, par des moyens *que je ne conçois pas,* nos
» nouveaux grammairiens commencèrent à étendre leurs
» idées et à généraliser leurs mots, l'ignorance des inventeurs
» dut assujettir cette méthode à des bornes fort étroites....
» Comment, par exemple, auraient-ils imaginé ou entendu les
» mots de matière, d'esprit, de substance, de mode, de figure,
» de mouvement, puisque nos philosophes, qui s'en servent
» depuis si longtemps, ont bien de la peine à les entendre
» eux-mêmes, et que les idées qu'on attache à ces mots étant

» purement métaphysiques, ils n'en trouvaient aucun modèle
» dans la nature?

» Je m'arrête à ces premiers pas, et je supplie mes juges de
» suspendre ici leur lecture pour considérer sur l'invention des
» substantifs physiques, c'est-à-dire sur la partie de la langue
» la plus difficile à trouver, le chemin qui lui reste à faire,
» pour exprimer toutes les pensées des hommes, pour pren-
» dre une forme constante, pour pouvoir être parlée en pu-
» blic et influer sur la société; je les supplie de réfléchir à
» tout ce qu'il a fallu de temps et de connaissances pour
» trouver les nombres, les mots abstraits, les aoristes et tous
» les temps des verbes, les particules, la syntaxe, lier les pro-
» positions, les raisonnements, et former toute la logique du
» discours. *Quant à moi, effrayé des difficultés qui se multiplient,*
» *et convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues*
» *aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains,*
» je laisse à qui *voudra l'entreprendre* la discussion de *ce dif-*
» *ficile problème : Lequel a été le plus nécessaire de la société déjà*
» *liée à l'institution des langues, ou des langues déjà inventées à*
» *l'établissement de la société?* »

Le problème est moins difficile à résoudre que ne le dit le philosophe, qui lui-même l'a résolu. Dans l'état de *pure nature,* état brut et insocial, l'institution des langues n'était ni nécessaire ni possible. Elle était indispensable pour la société, et l'homme, qui n'a pu naître ni vivre hors de la société, a toujours parlé, ou il n'aurait jamais parlé.

CHAPITRE III.

DE L'ORIGINE DE L'ÉCRITURE.

L'homme en naissant entouré de prodiges, et prodige lui-même, admire bien moins ce qui est merveilleux que ce qui lui paraît nouveau. Qu'un homme industrieux invente une encre indélébile ou un papier incombustible, on s'extasie sur les progrès des arts et l'industrie de l'homme, et presque personne ne réfléchit à l'art miraculeux de donner une figure, une *couleur*, un *corps* enfin à la pensée. Cet art, dont le seul énoncé présente la plus étonnante contradiction que l'esprit puisse apercevoir entre deux objets, se confond, dans nos souvenirs et nos habitudes, avec les occupations puériles de l'enfance et les pratiques les plus vulgaires de la vie, parce que nous l'avons appris dans le premier âge, et que tous les hommes, même les plus bornés, sont capables d'en acquérir la connaissance; et l'on a bien plus remarqué l'art de multiplier l'écriture par l'impression que l'art de fixer la parole par l'écriture, et comme le dit un poëte :

De peindre la parole, et de parler au yeux.

Cependant l'art d'écrire offre à la méditation quelque chose peut-être de plus incompréhensible encore que l'art de parler. La parole n'exprime que la pensée et se confond avec elle. L'homme ne prend point hors de lui les moyens de se faire entendre : c'est avec ses seuls organes et sans rien d'accessoire ni d'étranger, qu'il rend sensible son opération intellectuelle; et sa parole est lui-même son expression et son image. Mais

l'écriture exprime à la fois la pensée et la parole : elle les grave l'une et l'autre sur des matières insensibles; et c'est au moyen de ces interprètes muets et sourds, que l'homme rend visible et palpable (car les aveugles lisent par les doigts) ce qu'il y a en nous, et même dans l'univers, de plus invisible et de plus impalpable, la pensée; qu'il rend fixe, permanent, transportable, ce qu'il y a de plus mobile et de plus fugitif, la parole; et qu'il renouvelle en quelque sorte le prodige de la création, qui est une vaste pensée rendue visible, et comme l'écriture d'une grande parole.

Aussi le premier des philosophes comme des orateurs romains, réfléchissant à cet art merveilleux, s'écrie dans un transport d'admiration : « Il n'appartenait pas sans doute à » notre nature terrestre et mortelle, celui qui, le premier, » renferma sous un petit nombre de caractères, les combinai- » sons infinies de sons articulés que peut former la voix hu- » maine; » *ex hâcne tibi terrenâ mortalique naturâ concretus is videtur, qui sonos vocis, qui infiniti videbantur, paucis litterarum notis terminavit?*

Cette pensée d'un des meilleurs esprits de l'antiquité servira d'épigraphe, ou, si l'on veut, de texte à ce chapitre, dans lequel nous nous proposons d'examiner, 1° si l'homme a pu inventer l'art d'écrire; 2° si l'art d'écrire lui était nécessaire ou s'il est tel qu'il ne put exister sans l'écriture; 3° enfin ce que les philosophes ont pensé de son invention, et ce que l'histoire ou la fable ont dit de l'inventeur.

Mais, avant de pénétrer plus avant dans le mystère de l'art d'écrire, il faut remarquer la différence de l'écriture des sons, qui est la nôtre, à l'écriture hiéroglyphique, dont quelques savants ont voulu la faire dériver.

L'écriture hiéroglyphique, en usage dans les premiers temps de la société, était un dessin d'objets sensibles, image d'un fait matériel ou emblème d'une vérité morale. Ainsi, on représentait une armée par un arc et un bouclier, la Divinité par un œil, un conquérant par une épée. Nous-mêmes nous écrivons

en hiéroglyphes, lorsque nous représentons l'Espérance sous la figure d'une femme appuyée sur une ancre, et que nous donnons à la Justice, personnifiée sous les traits d'une vierge, un glaive et des balances. Mais ce dessin d'images est ce qu'il y a de plus éloigné de notre écriture par la décomposition des sons. Ce dessin est à l'écriture des sons précisément ce que les gestes sont à la parole, et l'on peut même dire qu'il est l'écriture des gestes, puisque le geste n'imite et ne peut imiter que des objets sensibles. « L'écriture, dit Duclos, était dans cet état » (il parle de celle des Égyptiens et des Chinois), et n'*avait* » *aucun rapport* avec l'écriture actuelle. »

En effet, j'aperçois le rapport des armes aux combattants, d'un œil toujours ouvert à la Divinité qui voit tout et qui veille sans cesse sur son ouvrage, d'une épée à l'homme qui soumet tout à l'empire de la force, du glaive et des balances à l'éminente fonction de peser les intérêts des particuliers et de venger la société; et l'ancre, qui retient le vaisseau contre l'agitation des flots, est un emblème ingénieux et juste de l'espérance qui soutient l'homme dans les peines de la vie. Mais qu'y a-t-il dans les mots *armée, divinité, conquérant, espérance, justice,* ou dans leurs équivalents en quelque langue que ce soit, qui représente en aucune manière l'objet qu'ils expriment? « L'écriture, dit » Duclos, cette invention *merveilleuse* de composer de vingt ou » de trente sons cette infinie variété de mots, *qui n'ayant rien* » *de semblable en eux-mêmes à ce qui se passe dans notre esprit,* » *et moins encore aux objets qu'ils expriment,* ne laissent pas » d'en découvrir aux autres tout le secret. »

L'art d'imiter les objets sensibles se présente de lui-même à l'homme, parce que le modèle en est partout sous ses yeux, et qu'il a un penchant naturel à les figurer. Celui qui voit l'ombre d'un corps se projeter sur une surface plane n'a qu'à en suivre les contours pour avoir les premières notions et même les premières règles du dessin. Effectivement le dessin, dans le premier âge de l'homme et l'enfance de l'art, n'est que contours et linéaments sans ombres, et il n'est pas étonnant que le genre

humain ait imaginé dans son enfance ce qui fait encore l'amusement des enfants et des sauvages.

Les premiers peuples écrivirent donc leur histoire avec des autels, des tombeaux, et des pierres qu'ils élevaient dans les déserts. Mais lorsque, plus avancés dans leurs connaissances, et agités par plus d'intérêts et d'événements, ils voulurent transmettre des souvenirs plus distincts et plus circonstanciés, ils furent sans doute arrêtés par l'impossibilité de copier au naturel les faits ou les emblèmes de vérités dont ils voulaient perpétuer la mémoire et conserver la tradition. Ils se contentèrent d'en dessiner les principaux traits. Ainsi, ils représentèrent toute une armée par un arc et un bouclier, instruments nécessaires du combat, l'agriculture par un outil de labourage, les crues du Nil par une mesure de hauteur, la Divinité par un œil, symbole de prescience et de providence, etc. Ce fut un dessin par abréviation, et comme une écriture lapidaire. C'est ainsi que, même avec l'écriture des sons, les inscriptions anciennes suppriment dans les mots le plus grand nombre des lettres, et ne les écrivent le plus souvent qu'avec la première et la dernière du mot, ou même seulement avec la lettre initiale. Les figures des hiéroglyphes, confiées à la pierre et au marbre, se conservèrent; mais les souvenirs et les connaissances se perdirent avec les institutions de l'antique Égypte, et peut-être aussi, par l'usage d'une autre écriture, ces dessins devinrent des énigmes pour le vulgaire; et comme il est naturellement porté à voir des choses mystérieuses dans tout ce qu'il ne comprend pas, qu'il savait par tradition que les prêtres avaient été les dépositaires de ce secret, et qu'il voyait les murs des temples chargés de caractères hiéroglyphiques, cette écriture inconnue ne fut plus pour lui qu'une écriture sacrée; ces figures bizarres lui parurent autant d'emblèmes et de caractères d'êtres surnaturels, et bientôt une superstitieuse ignorance y vit autant de divinités que d'emblèmes différents.

Mais l'art de distinguer les objets même moraux sous des emblèmes et par des attributs physiques, n'a rien de commun

avec l'art d'exprimer les idées par la décomposition des sons. Aussi les enfants et les sauvages qui possèdent quelques notions grossières de dessin n'ont jamais rien imaginé qui approche de l'art d'écrire. A la Chine, quelques millions de lettrés n'ont pu, dans quelques mille ans, faire avancer d'un pas leur écriture de mots, et, comme nous, décomposer les sons; et cette découverte, que nous regardons comme simple et facile, est encore à naître chez ce peuple qui nous a précédés dans l'invention de plusieurs arts, et à qui il n'a manqué, pour les perfectionner, qu'un instrument de la pensée plus usuel et plus expéditif, je veux dire une autre manière d'écrire sa langue. Les grands empires du nouveau continent étaient encore moins avancés, et l'on y était réduit à faire des nœuds, ou à enfiler des *quipos*, pour conserver et transmettre le souvenir des événements mémorables, et marquer la succession des temps.

Il est possible que quelque lettre de l'alphabet hébreu ou indien ressemble à quelque caractère hiéroglyphique; la nature aura pu fournir le modèle de l'un et de l'autre dans quelque objet familier à tous les hommes et commun à tous les pays : mais on ne peut pas plus conclure l'identité des deux écritures de la ressemblance réelle ou imaginaire de quelques-uns de leurs caractères, qu'on ne peut conclure l'identité de l'homme et de la brute de la ressemblance de physionomie qu'un œil exercé découvre entre quelques individus de l'une et de l'autre espèce.

1° Le problème de notre écriture consiste donc à réduire le nombre infini de sons articulés que peut former la voix humaine seule ou modifiée par la langue et les lèvres, à un nombre déterminé de sons simples ou composés, qu'on appelle *voyelles* ou *consonnes*. Ce nombre varie dans les alphabets des diverses langues de vingt à trente, qui peuvent être réduits à un nombre moyen entre ces deux, comme dans notre alphabet, et réunissant sous un même caractère quelques sons composés particuliers à certaines langues.

Mais il faut bien remarquer que la valeur et l'espèce de

ces sons élémentaires disparaissent, en tout ou en partie, dans la prononciation, et ne sont marquées et possibles à distinguer que dans l'écriture, et par les signes ou lettres qui les caractérisent. C'est ici une des plus fortes objections qu'on puisse opposer à l'opinion de l'invention de l'écriture; et s'il est vrai que la décomposition des sons, qui est tout le secret de notre écriture, n'ait pu se faire qu'à la vue d'une langue écrite, et non en entendant seulement une langue parlée, il est évident que l'écriture a été fort nécessaire pour établir l'usage de l'écriture, comme J. J. Rousseau dit de la parole, « qu'elle lui » paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la pa- » role, » et qu'il est impossible par conséquent que l'écriture ait été inventée.

En effet, les voyelles, simple émission de la voix, ne signifie quelque chose qu'autant qu'on les joint aux consonnes qui *sonnent* avec elles, *cum sonant*, d'où leur est venu le nom de *consonnes*. Mais les consonnes seules, et considérées une à une, ne peuvent être prononcées sans des voyelles qui *sonnent* aussi avec elles; et c'est pour rendre ce son moins sensible que, dans notre alphabet, nous prononçons presque toutes nos consonnes avec notre *e* muet, la plus sourde de nos voyelles. Ainsi b, c, d, g, k, p, t, v, prennent chacune une voyelle, et sonnent comme *be*, *ce*, *de*, *ge*, *ka*, *pe*, *te*, *ve*. X, q, en prennent deux, et sonnent comme *ixe*, *quu*. Z prend une voyelle et une autre consonne, et sonne comme *zed*. F, h, l, m, n, r, s, sont mieux accompagnées encore et sonnent comme *effe*, *ache*, *elle*, *emme*, *enne erre*, *esse*[1]; et, quoique je ne prenne mes exemples que dans l'alphabet français, on en trouverait de semblables dans toutes les langues, et de plus marqués encore, puisqu'en hébreu les lettres sonnent *aleph*, *beth*, *ghimel*, *daleth*, *etc.*, et en grec, *alpha*, *bêta*, *gamma*, *delta*, *etc.*, et même en allemand, *tsé*, *gué*, *faou*, *etc.* Les consonnes sont donc in-

[1] On fait prononcer quelquefois aux enfants, *fe*, *le*, *me*, *ne*, *etc.* Il me semble cependant que l'ancienne manière a prévalu.

décomposables à la prononciation, puisqu'elles sont inséparables de toute voyelle, et même quelques-unes de toute autre consonne, et qu'il est à la fois impossible de les prononcer seules comme on les écrit, ou de les écrire composées comme on les prononce. Aussi, dans l'orthographe des mots hébreux, on supprime les voyelles qu'on remplace quelquefois par des points, parce que les consonnes toutes seules forcent les voyelles de reparaître à leur suite dans la lecture et à la prononciation; et la dispute entre les hébraïsants roule sur l'espèce et le nombre des voyelles qui se joignent à telle ou à telle consonne. On sait du reste que les voyelles sont assez indifférentes dans les étymologies : elles varient dans les mêmes mots et sous l'empire de la même langue, d'une contrée à l'autre; et les divers dialectes d'une même langue diffèrent entre eux par les voyelles, comme les diverses langues diffèrent entre elles par les consonnes.

A présent, comment imaginer le procédé que l'inventeur prétendu de l'art d'écrire aurait suivi pour décomposer les sons d'une langue qu'il ne pouvait qu'entendre; ces sons confondus dans la prononciation, et qui prennent dans le mot un son composé qui souvent ne fait sentir aucun des sons simples et élémentaires dont il est formé? Comment, par exemple, en articulant les mots *vous*, *eux* (et je ne choisis pas les plus composés), aurait-il pu découvrir qu'ils étaient formés des quatre sons, v, o, u, s, ou de trois e, u, x, s'il n'avait pas connu auparavant, c'est-à-dire nommé et distingué l'un de l'autre chacun de ces sons élémentaires? et comment les aurait-il nommés et distingués, s'il ne les avait pas lus et vus distingués par le caractère ou la lettre qui donne à chacun sa valeur et son nom [1]? C'eût été à peu près comme si l'on voulait faire épeler

[1] Si l'écriture eût été inventée uniquement en entendant la langue parlée, les mots homonymes auraient été identiques pour l'écriture, comme ils le sont à la prononciation; mais il y a apparence qu'il n'y a d'homonymes que dans les langues dérivées.

un enfant sans syllabaire, ou lui apprendre à écrire avant de lui avoir appris à lire. Qu'un Français, qui ne sait que sa langue, essaie d'écrire de mots anglais, allemands, sclavons, prononcés devant lui et avec leur accent particulier, il ne parviendra jamais à les écrire correctement, parce que l'ouïe ne lui rapportera jamais l'exacte décomposition des sons dont la connaissance est nécessaire pour les écrire. Je vais plus loin, et je suppose un homme qui parle couramment sa langue, et qui, sans savoir l'écrire ni la lire, saurait cependant former, une à une, toutes les lettres de son alphabet; il lui sera impossible, quoiqu'il sache former toutes les lettres, de les assembler pour en composer des mots même dans sa propre langue; et c'est ce qui rend si inexacte et quelquefois si ridicule l'orthographe des personnes qui, n'ayant ni la connaissance des règles de la grammaire, ni l'habitude de lire, quoiqu'elles parlent correctement, veulent écrire les mots comme ils se prononcent. Je le répète, un mot prononcé, et un son complet, un son indivisible, dont les éléments disparaissent dans la prononciation, et ne se distinguent les uns des autres que par les signes ou les lettres qui les caractérisent. Ainsi décomposer les sons n'est autre chose que les nommer; et comment les nommer, si l'on ne connaît pas le nom particulier de chacun? On peut comparer à l'art d'écrire l'art d'imprimer, qui n'est qu'une manière d'écrire plus expéditive. Or, il eût été impossible que l'art de l'imprimerie eût commencé chez un peuple qui n'aurait pas connu l'écriture, et il est facile de juger par analogie que l'écriture n'a pu être inventée par des hommes qui n'avaient encore que des langues parlées. La seule manière d'écrire dont l'invention fût possible était tout au plus l'écriture des Chinois, qui donnent un caractère particulier à chaque mot, qui écrivent par mots au lieu d'écrire par lettres, sorte d'hiéroglyphe qui substitue des signes de convention à des figures tirées des objets naturels ou industriels; écriture qui n'est peut-être qu'une altération ou un souvenir vague et confus de l'écriture par décomposition des sons, et

qui est l'unique cause du peu de progrès qu'ont fait les Chinois dans les arts, et de la prodigieuse lenteur de leur intelligence, parce que ce peuple emploie seulement à étudier l'instrument de la pensée, le temps que nous employons à nous en servir; et c'est avec raison que Duclos remarque que cette manière d'écrire n'a aucun rapport avec la nôtre.

Il est aisé de dire : Les hommes observèrent, réfléchirent, jugèrent, etc., parce que nous-mêmes, disposant aujourd'hui de langues écrites comme de langues parlées, nous possédons tous les moyens d'observation, de réflexion, de jugement. Mais qu'on se reporte par la pensée aux temps qui ont précédé l'écriture, et qu'on juge tout ce que devait laisser dans l'esprit de vague et de vide l'absence des caractères qui servent à distinguer les sons entre eux, et à noter leur décomposition, et s'il n'était pas nécessaire d'avoir déjà les noms et les caractères pour pouvoir distinguer les sons, au lieu de distinguer les sons pour leur assigner des noms et des caractères. Où en seraient nos grammairiens, même les plus habiles, si, pour disserter sur le langage, en tracer les règles, en noter les exceptions, ils étaient réduits, comme le maître de grammaire du *Bourgeois Gentilhomme,* à disséquer la parole, et qu'ils ne pussent pas s'aider de la langue écrite? On dira peut-être que nous ne prenons nos exemples que dans la langue française, qui, plus que toute autre, se prononce différemment qu'elle ne s'écrit; mais il n'y a pas de langue dans laquelle on ne remarque plus ou moins cette différence entre la prononciation et l'orthographe, et il y en a même où la prononciation est à peine articulée, et dans lesquelles les mêmes lettres sonnent, suivant les mots, très-différemment [1]. La prononciation devait être bien plus vague encore et plus arbitraire avant qu'on écrivît les langues. On ne parle bien que depuis qu'on écrit, et même on peut dire

[1] Dans l'anglais, par exemple, où chacune des voyelles prend, selon les mots, le son de toutes les autres, et où les exceptions aux règles sont plus multipliées que les règles mêmes.

qu'il n'y a proprement que les langues écrites qui méritent le nom de langues.

Sans doute, nous, qui possédons aujourd'hui les caractères qui servent à noter la décomposition des sons dans toutes les langues, nous pouvons les appliquer aux mots de celles que nous entendons parler pour la première fois, et les écrire, sinon tels qu'ils sont en eux-mêmes, du moins tels qu'ils sonnent à notre oreille : c'est comme un chant que celui qui sait la musique note en l'entendant; mais la question est de savoir si les hommes ont pu distinguer et nommer, avant qu'ils fussent représentés par des caractères, ces mêmes sons que nous ne combinons ensemble lorsque nous apprenons à lire, que nous ne distinguons les uns des autres, quand nous écrivons, que par le caractère qui les représente et le nom qu'ils portent; la question est de savoir, en un mot, si l'écriture n'a pas été nécessaire pour inventer l'écriture, comme la parole pour inventer la parole, et si les hommes ne pouvant parler sans penser, ni penser sans parler, ils ont pu, dans aucun temps, écrire leur pensée avant d'avoir lu, comme ils ne peuvent la lire sans l'avoir écrite : car, ainsi qu'on ne pense qu'en se parlant à soi-même, on ne peut écrire sans lire en soi-même les caractères que l'on trace sur le papier.

2° L'homme découvre des propriétés cachées de la nature, et développe les rapports secrets que les objets ont entre eux et avec lui; mais il n'invente pas : car inventer, ce serait faire ce qui n'est pas, ce serait créer; et l'homme ne peut pas plus créer qu'anéantir, parce qu'il ne dispose que des *manières d'être* et non de l'être lui-même. Ainsi celui qui vit un arbre déraciné par la tempête, flotter au gré des vents et des courants, eut la notion première de l'art de la navigation, et les progrès de cet art, le chef-d'œuvre de l'industrie humaine, ne sont que les développements successifs de cette première image. Celui qui vit des roches posées perpendiculairement les unes sur les autres, ou courbées en arc, se soutenant en l'air par leur pression et leur poids réciproques, put en déduire l'art de

construire des murs et des voûtes. La découverte de la poudre à canon fut un accident, et celle des propriétés de l'aimant un hasard. L'art de l'imprimerie n'est que le développement tardif de l'art d'écrire : tous les arts physiques ont leur raison dans nos besoins, leur matière dans la nature, leur forme dans notre industrie, toujours éveillée par quelque chose d'antérieur à la découverte, et qui en est comme le germe que notre esprit ne fait que féconder; mais quelle image de la nature physique, quel accident, quel hasard aurait pu mettre les hommes sur la voie de la merveilleuse découverte de l'art d'écrire, et leur faire imaginer qu'il était possible de lire l'articulation de la voix et d'écrire la pensée? Quelle analogie pouvait avoir cet art avec aucun objet de la nature ou des arts? dans quels besoins, dans quelles nécessités de notre nature individuelle, pouvaient en être le germe et la raison? Je vois dans les dessins informes que l'enfance crayonne au hasard, ou dans les grossières ciselures dont le sauvage orne son arc ou sa coupe, la première ébauche de la peinture et de la sculpture. L'architecture avec ses colonnes, ses entablements, ses frontons, est le développement d'une cabane avec ses potaux, ses traverses et son toit. On voit tous les jours des hommes sans aucune connaissance du calcul, même sans savoir écrire, se faire une arithmétique pour leur usage, et souvent très-ingénieuse; d'autres, sans aucune notion de géométrie, mesurer exactement leurs héritages. Les chansons rustiques ont préludé chez tous les peuples aux accents de la poésie; mais jamais a-t-on entendu dire que quelqu'un, sans l'avoir appris, ait imaginé quelque moyen de faire connaître sá pensée, qui approche de l'art de décomposer les sons et de les écrire? car les signes, les symboles, et généralement les images réelles ou emblématiques des objets, ont dû naturellement se présenter à l'esprit des hommes, et ne sont, comme nous l'avons déjà dit, que des dessins abrégés [1].

[1] L'emblème est aux yeux ce que l'apologue est à l'esprit, et l'un peut écrire

Et qu'on se garde bien de comparer la musique notée à l'écriture, ou la musique chantée à la parole. La musique considère et note l'intensité, le mouvement, l'intervalle des tons; l'écriture, l'articulation des sons. La musique mesure et compte les tons forts ou faibles, lents ou accélérés, graves ou aigus : elle n'est pas une expression de pensées, mais plutôt une arithmétique de tons; et c'est ce qui fait que la théorie peut en être soumise au calcul. On pourrait en effet substituer, dans la gamme, l'octave des chiffres à l'octave des notes. Les chiffres marqueraient par leur dénomination l'élévation ou l'abaissement du ton, comme les notes l'expriment par leur position dans l'échelle musicale. Si la musique dit quelque chose de plus à l'imagination, si elle exprime avec quelque vérité les passions tendres ou violentes, c'est uniquement à cause de la disposition naturelle où nous sommes d'employer dans les unes des mouvements plus vifs et plus forts de la voix et du geste, et des mouvements plus doux et plus lents dans les autres. Mais quoique la parole et l'écriture expriment la pensée et toutes les pensées, le son que nous entendons ou que nous lisons n'a aucun rapport nécessaire et naturel avec les objets de nos pensées et de nos paroles (si ce n'est dans l'imitation de quelques accidents physiques); et telle est, en un mot, la différence de l'art du chant à celui de la parole et de l'écriture, qu'il faut, quoi que disent les amateurs de la mélodie, que le chant s'aide de paroles, que la musique parle si elle veut être entendue.

3° Mais enfin, où était pour l'homme la nécessité ou même le besoin de l'art d'écrire? car on ne peut s'empêcher de penser, avec J. J. Rousseau, qu'un art aussi merveilleux n'a pas été

l'autre. Si un enfant connaît les *Fables de La Fontaine*, et que je me contente de lui en montrer les *figures*, en voyant, par exemple, le corbeau sur un arbre, et le renard qui emporte le fromage, il se rappellera *que tout flatteur vit aux dépens de celui qui l'écoute*. Aussi les hiéroglyphes et les apologues datent des mêmes temps et des mêmes lieux.

inventé sans nécessité. Si l'homme, considéré comme simple individu et isolé de toute société, peut vivre sans parler, la famille pouvait subsister sans la connaissance de l'écriture. Encore aujourd'hui, au sein de nos sociétés policées, l'art d'écrire est ignoré du plus grand nombre des hommes et des familles, et la parole suffit à leurs devoirs comme à leurs besoins. L'art d'écrire n'était pas même nécessaire à l'état public de société, et aucune des fonctions, aucun des services publics qui multiplient aujourd'hui les écritures jusqu'à l'excès, n'en exigeait l'usage dans les premiers temps. Le culte consistait en chants confiés à la mémoire des hommes. Les lois étaient des coutumes immémoriales, les jugements des décisions données de vive voix par les vieillards; la guerre se faisait sans art, le commerce par échanges, les contrats entre particuliers par simples traditions de biens ou de personnes; les relations politiques étaient confiées au ministère de messagers ou de hérauts qui répétaient mot à mot, et dans le même ordre qu'ils les avaient reçues, les propositions qu'ils étaient chargés de transmettre : usage dont on trouve de fréquents exemples dans Homère et dans les livres saints, et qui prouve l'ignorance où l'on était alors de l'art d'écrire. Cet art, en effet, n'a pas été connu de peuples nombreux, et il ne l'est pas encore des sauvages, qui écrivent par hiéroglyphes comme ils parlent par métaphores, et s'envoient les uns aux autres la hache du combat ou le *calumet* de la paix.

L'écriture, qu'on peut regarder comme une parole publique, puisqu'elle généralise la parole en l'étendant à tous les temps, en la transportant dans tous les lieux et la faisant entendre à tous les hommes; l'écriture n'a pas été *nécessaire* (à prendre ce mot dans son acception métaphysique) *pour l'homme, mais contre l'homme,* je veux dire pour conserver la société contre les passions de l'homme, en fixant et rendant à jamais inaltérable le texte des lois divines, fondamentales et primitives que l'homme tend sans cesse à corrompre, pour mettre à leur place des lois de son invention. Ainsi l'art d'écrire, dont l'homme

s'est servi, une fois qu'il l'a connu, pour son utilité, et dont il a si souvent abusé, l'art d'écrire n'a pas été inventé pour les besoins ou les plaisirs de l'homme; mais il a été donné à la société pour une fin digne d'un moyen aussi merveilleux, pour maintenir la règle ou la connaissance des devoirs contre l'inconstance et la légèreté de l'homme.

Ici les témoignages historiques s'accordent avec les inductions de la raison. La première fois que le mot *écriture* paraît dans l'histoire, il est joint au mot *loi,* et les temps de la *loi écrite* ou positive succèdent aux temps de la loi orale, appelée aussi *naturelle.* Le monument écrit, le plus ancien et le plus authentique dont nous ayons connaissance, nous montre un peuple tout entier passant de l'état domestique à l'état public, de l'état précaire et mobile de société à l'état fixe et stable, en même temps qu'il reçoit de l'auteur même de toute société le texte écrit des lois fondamentales de l'ordre social; ce même texte que ce même peuple, toujours subsistant, conserve encore avec une si malheureuse fidélité, que les peuples les plus éclairés et les plus forts ont reçu de ses mains avec une si religieuse vénération, et à qui ils ont même donné dans leur langue, ainsi qu'au recueil qui le contient, le nom d'*écriture* ou de *livre* par excellence [1].

Aussi, à la même époque où l'écriture fut donnée à la société, la même histoire nous apprend que *toute chair avait corrompu sa voie.* La connaissance des vertus primitives s'était effacée de l'esprit de l'homme, la croyance de l'unité de Dieu était devenue une monstrueuse idolâtrie, l'immolation de l'homme ou sa prostitution avaient remplacé l'offrande innocente des animaux ou des fruits de la terre, le mariage n'était plus que la polygamie, le despotisme et l'esclavage étaient dans la famille; et ces mêmes désordres, nous les voyons reparaître sous d'autres formes et d'autres noms, partout où le texte écrit des lois divines est effacé ou altéré.

[1] *Biblos*, en grec, signifie *livre*.

Mais quelle que soit la corruption des temps et la malice des hommes, les lois de l'ordre, fixées à jamais par l'écriture, se conservent chez quelques peuples, d'où elles se répandent chez tous les autres. C'est le rocher inébranlable qui brave la fureur des vents et des flots, et sur lequel on peut toujours relever l'édifice, s'il est renversé : c'est la règle inflexible, impérissable, sur laquelle l'homme redresse ses erreurs; et les peuples leurs écarts. Le temps ne saurait prescrire contre ce titre primordial. L'homme ne l'a pas fait, parce qu'il n'en avait ni la possibilité dans son esprit, ni la volonté dans son cœur : il l'a reçu comme un frein, il le porte comme un joug. Loin de pouvoir et de vouloir conserver la société, l'homme même le plus juste, fait un continuel effort pour se soustraire en quelque chose à la règle, pour s'isoler de la société; et de lui-même, il ne peut et il ne veut que la détruire pour s'en faire une autre dont il soit le législateur et le pouvoir.

4° Mais la philosophie a parlé de l'invention de l'écriture, et l'histoire ou la fable de l'inventeur; et peut-être trouverons-nous dans ce qu'elles en ont dit de nouveaux motifs de penser qu'il n'y a eu pour l'écriture ni inventeur ni invention.

Écoutons un des plus profonds et des plus judicieux de nos grammairiens philosophes : « L'écriture, dit Duclos, n'est pas
» née, comme le langage, par une progression lente et insen-
» sible. Elle a été bien des siècles avant de naître; mais elle
» est née tout à coup et comme la lumière.... L'écriture était
» dans cet état (celle des Égyptiens et des Chinois), et n'avait
» aucun rapport avec l'écriture actuelle, lorsqu'un génie heu-
» reux et profond sentit que le discours, quelque varié et
» quelque étendu qu'il puisse être pour les idées, n'est pour-
» tant composé que d'un petit nombre de sons, et qu'il ne
» s'agissait que de leur donner le caractère représentatif. »
Eh! sans doute, il ne s'agissait que de cela; mais est-ce donc une idée simple, une idée prise dans le fonds de notre nature, et qui nous vienne du dehors et de nos sensations? est-ce enfin, pour parler plus clairement, une idée humaine que l'idée de

figurer le son, de fixer la parole et de rendre visible la pensée? Les Grecs et les Romains, si avancés dans les arts d'imitation et dans ceux de la pensée, qui ont fait de si fécondes découvertes en géométrie, et obtenu de si grands effets de mécanique, même avec l'art d'écrire, même avec l'art de graver l'écriture sur le bois ou sur la pierre, n'ont pu rencontrer l'idée si simple de colorier cette écriture gravée ou sculptée, et d'en tirer par la *pression* des copies exactes; nous-mêmes, plus avancés encore dans les arts, et qui, à l'époque de la découverte de l'imprimerie, avions porté l'art graphique à un point de perfection qui permet à peine de discerner les derniers écrits à la main des premières impressions, ce n'est qu'au quinzième siècle que nous nous sommes avisés d'un procédé si facile, et qui était si près de nous; et l'on veut renvoyer aux premiers temps, aux temps les plus voisins de l'état de *pure nature*, et de la plus extrême barbarie, l'invention de l'art d'écrire et même de l'art de parler! En vérité tant de génie dans les hommes du premier âge, et des découvertes si tardives, et même, par comparaison, si petites et si faciles dans le nôtre, me paraissent une étrange contradiction et fortifient singulièrement l'opinion que l'homme n'invente rien, et ne peut que perfectionner lentement ce qu'il a reçu.

« Un génie heureux et profond sentit que le discours, » quelque varié et quelque étendu qu'il soit pour les idées, » n'est pourtant composé que d'un petit nombre de sons. » Le discours, sans doute, une fois qu'il est écrit, ne paraît à l'œil *composé que d'un petit nombre de sons, quelque varié et quelque étendu qu'il puisse être pour les idées;* mais le discours parlé (et il ne faut pas oublier qu'il s'agit des temps qui ont précédé l'art d'écrire, et des observations qui en ont amené l'invention), le discours parlé paraît à l'oreille aussi varié et aussi étendu pour les sons que pour les idées, et composé d'autant de sons différents que d'idées différentes, puisque chaque idée ne nous paraît différente d'une autre idée que par la différence du son ou du mot qui sert à l'exprimer; et le génie, qui ne

pouvait en juger que par l'oreille, quelque *heureux* et *profond* qu'on le suppose, ne pouvait pas *sentir*, c'est-à-dire recevoir par l'ouïe la sensation du petit nombre de sons qu'il ne pouvait recevoir que de l'œil. Loin de décomposer les sons pour les réduire à un petit nombre et les représenter par autant de caractères, tout ce qu'il aurait pu faire eût été de donner un caractère représentatif à chaque mot, de multiplier ainsi à l'infini le nombre des sons et des caractères au lieu de le réduire, d'écrire par mots au lieu d'écrire par lettres, et d'avoir autant de caractères que de mots. Le génie n'est pas allé plus loin chez le peuple de la terre le plus nombreux et un des plus anciennement policés, et cette manière de se servir de l'instrument de la pensée a engourdi ses facultés intellectuelles, au point qu'un missionnaire ne craint pas de dire qu'un Chinois n'est pas capable d'entendre dans un mois ce qu'un Français lui dirait dans une heure.

Cependant les aveux de notre philosophe sont précieux à recueillir. Il reconnaît donc que l'écriture des sons n'a aucun rapport avec l'écriture hiéroglyphique, symbolique, emblématique, avec l'écriture des Égyptiens et des Chinois; que par conséquent elle ne peut pas en être dérivée, et qu'il faut en chercher ailleurs l'origine. Il reconnaît que l'écriture est née *bien des siècles* après la parole, et par là il confirme ce que nous avons avancé, que si la parole a été donnée à l'homme aussitôt qu'il a paru sur la terre, l'écriture, donnée pour la société, n'a pu naître que longtemps après, et lorsque les familles ont été assez multipliées pour former des peuples; mais il veut que la parole soit née *par une progression lente et sensible,* et que l'écriture, au contraire, *soit née tout à coup et comme la lumière.* Cette assertion, tout à fait gratuite, pouvait passer impunément à l'époque où Duclos écrivait : *Tout était juste alors;.....* mais je doute qu'on osât avancer aujourd'hui que les hommes, en les supposant inventeurs de l'art d'écrire comme de l'art de parler, ont été plus longtemps à se former un langage qu'une écriture. En effet, les hommes ont eu, dans tous les temps,

besoin du langage, et même, comme nous l'avons fait voir, de tout le langage, c'est-à-dire de toutes les parties du discours; au lieu qu'ils se sont passés bien des siècles de l'art d'écrire, ignoré encore aujourd'hui du plus grand nombre des hommes. Les enfants apprennent plus tôt à parler qu'à écrire; encore faut-il observer qu'ils n'inventent pas l'écriture, et qu'ils n'apprennent à écrire que lorsqu'ils savent lire et qu'ils connaissent les caractères alphabétiques.

Duclos ajoute : « Si l'on y réfléchit, on verra que ce bel art, » *une fois conçu*, a dû être formé presque en même temps..... » Et c'est ce qui relève la gloire de l'inventeur..... L'écriture » est née tout à coup et comme la lumière. » Sans doute, l'art d'écrire aurait pu être formé aussitôt que conçu, parce qu'une fois que l'inventeur aurait pu comprendre qu'il était possible de représenter, par un petit nombre de caractères, les combinaisons infinies de sons articulés que peut émettre la voix humaine, et qu'il les aurait tous réduits à un nombre déterminé de sons élémentaires, il n'aurait eu qu'à imaginer la figure des caractères, chose aussi facile qu'elle est arbitraire, et même indifférente. Mais la difficulté, ou plutôt l'impossibilité, était de concevoir l'art, et « cette invention merveilleuse, dit » Duclos lui-même, de composer de vingt ou de trent sons » cette infinie variété de mots qui, n'ayant rien de semblable » en eux-mêmes à ce qui se passe dans notre esprit, et moins » encore aux objets qu'ils expriment, ne laissent pas d'en dé- » couvrir aux autres tout le secret, et de faire entendre à ceux » qui n'y peuvent pénétrer tous les mouvements de notre » âme. » Mais cet art, que nous ne concevons pas même lorsque nous le connaissons, était-il donc si facile à concevoir avant qu'il fût connu? Les hommes, à qui la parole avait suffi pendant tant de siècles, comme elle suffit encore aux trois quarts du genre humain, éprouvaient-ils, pour une autre manière de se communiquer leurs pensées, ces secrets et vifs pressentiments de l'inconnu qui tourmentent le génie, et qui le mettent tôt ou tard sur la voie des découvertes? pouvaient-

ils décomposer dans les mots les sons indivisibles que l'oreille rapporte, et qui n'ont paru composés qu'après qu'on a connu, par l'écriture, le secret de leur composition? pouvaient-ils décomposer des sons qui n'étaient pas encore distingués, ou les distinguer avant qu'ils fussent décomposés? auraient-ils pu même soupçonner que le son fût figurable, la voix visible, et qu'on pût graver sur le bois ou la pierre les opérations de l'esprit? En vérité, Duclos en dit trop, et, pour vouloir relever la gloire de l'inventeur, il nous fait lui-même douter si l'art d'écrire a pu être inventé. Et certes, on ne peut s'empêcher d'être frappé de la comparaison de l'écriture avec la lumière que l'instinct de la vérité et une analogie cachée entre les objets inspirent au philosophe; comparaison dont il ne paraît pas lui-même avoir senti la force, et qui semble rapporter le bienfait de cet art lumineux à l'auteur de toute lumière, et sa naissance instantanée à la volonté de celui qui a pu dire de l'écriture comme de la lumière : » Qu'elle soit, et elle fut. »

5° Mais ce génie heureux et profond, ce bienfaiteur, ou plutôt ce créateur de la société, puisqu'il a inventé l'art qui en assure la conservation, et en continue aussi la création, a sans doute été connu des hommes, et l'art qu'il a inventé, cet art qui nous a transmis tant de noms obscurs ou coupables, utile à son inventeur, aura consacré sa mémoire à l'éternelle reconnaissance du genre humain. Ici commencent d'autres incertitudes. Nous avons vu les doutes des philosophes sur le mode d'invention, nous allons voir les doutes de l'histoire sur la personne de l'inventeur.

Je dis les doutes sur l'inventeur, car il n'y en a point sur la contrée et le peuple auquel il appartient, et les traditions historiques ou fabuleuses font naître l'art d'écrire chez les Phéniciens ou les Égyptiens.

Mais pourquoi tout le génie d'invention exclusivement dans une seule partie du monde? pourquoi précisément en Orient, tandis que dans le reste du monde, même moderne, là où l'art d'écrire n'a pas été porté; chez les sauvages de l'Amérique,

qui ne manquent ni d'esprit naturel ni d'industrie; à la Chine, qui connaît presque tous nos arts, l'art de parler n'a pu, depuis tant de siècles, conduire les hommes à l'art d'écrire, ou d'écrire comme nous, par la décomposition des sons? A ne parler même que des sauvages, ne vivent-ils pas en société domestique, et n'ont-ils pas, même au besoin, quelque forme de gouvernement public? n'ont-ils pas des voisins, des alliés, des ennemis? ne font-ils pas la paix et la guerre? n'ont-ils pas des besoins et des jouissances, des plaisirs et des peines, des devoirs et des passions, des vertus et des vices, c'est-à-dire tout ce qui développe l'esprit, excite l'industrie, éveille le génie de l'invention? Ils sculptent les objets qu'ils ont sous les yeux; ne peuvent-ils pas graver les sons qu'ils ont sur les lèvres? ils expriment la pensée sous des emblèmes? ne peuvent-ils aller plus loin, et représenter la parole par ses éléments?

C'est donc en Orient, chez les Phéniciens ou les Égyptiens, qu'il nous faut chercher, selon la fable, l'origine de l'art d'écrire et sans doute de l'art de parler.

Phœnices primùm, famæ si creditur, ausi
Mansuram rudibus vocem signare figuris.

« C'est de lui (de Cadmus) que nous vient cet art ingénieux
» De peindre la parole, et de parler aux yeux,
» Et par des traits divers, des figures tracées,
» Donner de la couleur et du corps aux pensées. »

D'autres traditions plaçaient l'origine de l'écriture chez les Égyptiens, et en attribuaient l'invention à un secrétaire ou ministre d'un roi d'Égypte, nommé *Thot*, fils d'*Hermès* ou *Mercure Trismégiste*, personnage commode à qui l'antiquité fabuleuse était convenue d'attribuer l'invention de tout ce dont on ignorait l'inventeur.

Mais les Phéniciens, plus connus dans le monde politique que leurs voisins, à cause de leur commerce, de leur navigation et de leurs colonies, ont presque toujours été confondus par

les anciens avec les Hébreux. Leur pays était limitrophe de la Palestine, leur alphabet était l'alphabet hébreu, et leur langue un dialecte de la langue hébraïque. Mais les Égyptiens avaient eu longtemps les Hébreux au milieu d'eux, et, suivant un ancien auteur cité par Eusèbe, devaient à un personnage fameux de cette nation, au patriarche Joseph, les réglements les plus sages d'administration, et plusieurs de leurs plus célèbres monuments. Mais ce *Thot* ou *Hermès* [1], prétendu secrétaire ou ministre d'un roi d'Égypte, inventeur prétendu des lettres, fils de Mercure Trismégiste, qui d'Égypte a passé dans la mythologie grecque et latine avec le titre de dieu de l'éloquence et des lettres, ressemble beaucoup à Moïse élevé à la cour de Pharaon, et qui a transmis au peuple de Dieu l'écriture de la loi. Mais l'histoire de l'Égypte elle-même et de ses fabuleuses dynasties, et de ses conquérants, et de ses législateurs, n'est toute entière que l'histoire retournée du peuple hébreu, particulièrement en ce qui concerne Moïse, et le livre ou l'écriture qu'il porta aux Hébreux, comme on peut le voir dans l'ouvrage trop peu connu de l'*Histoire véritable des temps fabuleux;* et presque tout ce que *la Grèce menteuse* a dit de la sagesse, des lois, des institutions, des mystères, des rites, du gouvernement de l'antique Égypte, doit être vraisemblablement rapporté aux livres, aux lois, au gouvernement des Hébreux, et l'érudition la plus vétilleuse n'y verra jamais autre chose.

Ainsi, par les Phénisiens ou les Égyptiens, inventeurs de l'art d'écrire selon la fable, nous remontons également au peuple hébreu, premier dépositaire de la loi *écrite*, nous apercevons à travers le voile que la fable a répandu sur l'histoire des premiers temps, la nation hébraïque, le peuple de Dieu, la société aînée; et nous retrouvons chez toutes les nations po-

[1] *Thot* et *hermès* signifient, en hébreu, *lettres* et *signes*. Mercure vient de *merchéris*, qui signifie le maître *de la lecture;* et les Latins, l'accommodant en leur langue, où se trouve le mot *merces*, ont fait aussi de Mercure le dieu du commerce.

licées, et à la tête de la société, quelques traces de sa langue, de ses livres, de ses lois, de ses traditions, de son histoire, comme nous retrouvons Dieu lui-même à la tête du genre humain.

Ainsi Dieu lui-même constitue la première société en promulguant et fixant par l'écriture la loi positive, comme il avait constitué la première famille en lui enseignant avec la parole les devoirs naturels [1].

On peut à présent découvrir la raison pour laquelle l'antiquité fabuleuse a nommé les prétendus inventeurs de l'art d'écrire, tandis qu'elle n'en a supposé aucun à l'art de parler. C'est que la parole, née avec le genre humain, a dû être confondue avec les facultés natives de l'homme, et qu'on n'a pu assigner de date ni d'inventeur à un art dont on ne trouvait pas le commencement; au lieu que l'écriture, née plus tard, et seulement lorsque les familles ont passé à l'état de nation, l'écriture, née par conséquent dans un temps et dans un lieu, prêtait davantage à la supposition d'un inventeur et à la détermination d'une époque, outre que l'écriture, ayant besoin d'instruments étrangers, est plus un art que la parole, et demande plus d'industrie.

A présent, si nous considérons dans leur ensemble, et les raisons prises dans la nature même de l'art d'écrire, qui ne permettent pas de croire qu'il ait été possible ou nécessaire à l'homme d'inventer l'écriture, et les opinions des philosophes sur le mode de son invention, et les traditions de la fable sur le lieu et la personne de l'inventeur, et les croyances des peuples les plus éclairés sur la première publication de la loi *écrite*, subsistante encore au milieu de nous, nous ne pourrons qu'être frappés de l'appui que ces divers motifs se prêtent les uns aux autres, et de la vraisemblance, disons mieux, de la

[1] Les rabbins attribuaient à Adam l'invention des lettres et de l'écriture, et lui donnaient pour maître et pour précepteur l'ange Raziel

certitude qui en résulte en faveur de l'origine que nous avons assignée à l'art d'écrire.

1° L'homme n'a pu inventer l'art d'écrire par la décomposition des sons, qui fait tout le secret de notre écriture, parce qu'il n'a jamais pu décomposer les sons qu'à la vue d'une langue écrite, c'est-à-dire, déjà décomposée, et non en entendant seulement une langue parlée. La décomposition des sons et l'écriture sont une seule et même chose, dont l'une n'a pu précéder l'autre, puisqu'on ne pouvait décomposer les sons sans les nommer, ni les nommer que par les lettres ou les caractères qui les distinguent. Il n'y a pas d'autre décomposition des sons d'une langue que son alphabet, qui est l'écriture de la décomposition, ou la décomposition écrite.

2° L'écriture est une *expression* de l'homme comme la parole [1], ou plutôt la parole orale ou écrite est l'homme même, l'homme intellectuel et moral qui se fait entendre et voir. Or, toutes les expressions de l'homme moral, la physionomie, l'accent, la voix, l'habitude du corps, sont hors du domaine de la volonté de l'homme, et par conséquent hors de la sphère de ses inventions, et la parole orale ou écrite comme les autres; car on peut dire que faire l'expression de soi, ce serait en quelque sorte se faire soi-même, puisque l'homme moral n'est pour nous que l'être que nous entendons et que nous lisons. L'homme qui se présente au miroir ne fait pas son image; elle est par cela seul que le modèle existe.

3° L'homme développe ce qui est déjà connu, ou donne de nouvelles manières d'être à ce qui a déjà l'être; mais il ne crée pas, il n'invente pas ce qui n'est point. Or l'écriture eût été une création, puisque rien, dans l'homme ou hors de l'homme, et dans la nature, n'aurait pu lui donner d'idée ni d'image de

[1] Et même de l'homme individuel, et peut-être n'est-ce pas tout à fait sans raison qu'on croit retrouver quelque indice du caractère d'un homme dans le caractère de son écriture.

la possibilité de figurer un son, de fixer la parole, de revêtir la pensée d'un corps qui la rende visible et palpable.

4° L'homme n'a pu trouver la raison de l'invention de l'art d'écrire dans sa nécessité. L'écriture n'était nécessaire ni à l'homme individuel ni à la famille, puisqu'elle est encore ignorée du plus grand nombre des hommes et des familles. L'écriture n'était nécessaire que pour la conservation de la société, c'est-à-dire qu'elle a été donnée à la société, comme nous l'avons déjà dit, non pour l'homme, mais contre l'homme et pour maintenir la règle des devoirs contre ses passions : nouvelle preuve que l'écriture n'est pas d'invention humaine; car l'homme ne reçoit que du dehors des secours contre ses passions, et ne peut lui-même leur créer des obstacles, puisqu'il ne peut penser et agir qu'avec elles, et sous leur influence; et ce n'est pas le torrent qui fait la digue qui le contient.

5° L'écriture, selon les philosophes, est née bien des siècles après la parole, parce qu'elle est née avec la société publique, qui n'a commencé que longtemps après la naissance du genre humain. Elle est née *tout à coup et comme la lumière*, c'est-à-dire, complète et *finie* à son origine, parce qu'elle n'aurait pu remplir la fin pour laquelle elle avait été donnée à la société, si elle n'avait pas été elle-même finie ou complète. Par la même raison, la parole a été complète à sa naissance; et c'est un autre motif de croire que l'homme, qui ne peut rien faire qu'avec le secours du temps, parce que le temps est la mesure de son être, n'a pas plus inventé l'écriture que la parole.

6° Les plus antiques traditions placent l'origine de l'écriture chez des peuples voisins, contemporains, frères d'origine et de langue du peuple hébreu, longtemps ses alliés ou ses maîtres, et que les anciens ont presque toujours confondus avec lui. Elles en attribuent l'invention, ou à des personnages réels qu'on peut assurer, avec beaucoup de vraisemblance, avoir été des Hébreux dont les noms et l'histoire ont été défigurés par la fable, ou à des personnages supposés dont elle a

fait des dieux, et qui n'étaient que des attributs personnifiés des emblèmes de la Divinité.

7° Enfin, dans la doctrine religieuse et morale des peuples les plus éclairés qui furent jamais, et dont les croyances générales forment l'autorité la plus respectable qui puisse exister sur la terre, nous retrouvons la raison des opinions des philosophes sur l'invention de l'écriture, et l'explication des traditions de la fable de l'inventeur. Nous y voyons l'*écriture* de la loi, ou la loi écrite, donnée à un peuple pour la faire passer de l'esclavage à la liberté, et de l'état physique de société à l'état moral; et cette écriture, recueillie dans le monument *écrit*, le plus ancien qui nous soit connu, modèle de toute perfection même littéraire, est conservée avec une religieuse fidélité par le peuple qui en a été le premier dépositaire, et regardée par tous les peuples civilisés comme la législation primitive de la société, la règle inflexible des mœurs, le code du *pouvoir* et des *devoirs*, le fondement de toute discipline morale et de tout ordre social, en un mot comme les *commandements de Dieu* même, et appelée, pour cette raison, dans toutes les langues des nations chrétiennes, l'*Écriture sainte* et le livre par excellence. Cette écriture de la loi, venue du suprême législateur, a été portée au peuple hébreu par le ministère d'un homme élevé à la cour de Pharaon, et dont la fable a fait un secrétaire ou ministre d'un roi d'Égypte; et en réunissant toutes les circonstances extérieures dont l'histoire, expliquée et même appuyée par la fable, a entouré l'origine de l'écriture, et tout ce qu'une haute philosophie peut découvrir de la nature intime de l'art d'écrire et de ses rapports avec la société, nous pouvons nous écrier, avec plus de raison que l'orateur romain : *Ex hâcne tibi terrestri mortalique naturâ concretus is videtur, qui sonos vocis qui infiniti videbantur, paucis litterarum notis terminavit?* il n'appartenait pas sans doute à notre nature terrestre et mortelle, celui qui, le premier, renferma sous un petit nombre de caractères le nombre infini de sons articulés que peut former la voix humaine.

L'homme ne peut parler sa pensée sans penser sa parole.

L'homme ne peut décomposer les sons que d'une langue écrite, c'est-à-dire déjà décomposée.

Donc il est physiquement et moralement impossible que l'homme ait inventé l'art d'écrire ou l'art de parler.

Ces propositions abrégées sont l'extrait et la conclusion des deux dissertations qu'on vient de lire sur l'origine du langage et sur celle de l'écriture. Je les livre à la méditation des philosophes, comme les *formules* d'un problème qui mérite, plus que tout autre de fixer leur attention. Dans leur recherche sur cette question fondamentale, et le jugement qu'ils en porteront, ils écarteront de leur esprit les préjugés invétérés que fait naître et qu'entretient une habitude de parler et d'écrire, devenue pour nous, à notre insu, une seconde nature; et ils ne compareront pas aux petites et tardives découvertes de l'homme dans les arts et les sciences, deux arts ou plutôt deux merveilles qui ne sont pas de l'homme, mais qui sont l'homme même, puisqu'elles sont son expression, l'empreinte fidèle de son être moral, le mobile, le moyen et la raison de toutes ses découvertes et de tous ses progrès, et sans lesquelles l'homme même, l'homme social et raisonnable, ne serait pas.

CHAPITRE IV.

DE LA PHYSIOLOGIE.

La physiologie est la connaissance de l'homme (physique) vivant, comme l'anatomie est la description de l'homme mort.

L'anatomie met sous nos yeux la structure organique du corps humain, la physiologie nous instruit des fonctions de ses organes.

Ainsi l'anatomie peut être comparée à la topographie d'un pays, et la physiologie à la statistique d'un État.

L'anatomie, qui ne peut examiner que par parties cet être que nous appelons le corps, est une science de détail, une énumération qui peut être plus ou moins exacte et complète; la physiologie, qui considère le jeu simultané des organes, leurs relations réciproques d'où résulte la vie, ou plutôt qui constituent la vie, est une science de rapports, un vrai *système* (à prendre ce mot dans son acception propre), qui ne peut être présenté que complet et dans son ensemble. Je ferai mieux entendre ma pensée par une comparaison. Je peux démonter toutes les pièces d'une horloge, et les examiner une à une pour en connaître le mécanisme; mais, si je veux en étudier le mouvement, en considérer l'effet, il faut que je recompose le système entier de cette mécanique, et que je connaisse par conséquent tous les rapports qu'ont entre elles les différentes parties dont elle est composée.

Si, d'un côté, la physiologie apprend de l'anatomie la structure des différentes parties du corps humain, de la chimie la nature des divers éléments qui entrent dans sa composition, de la médecine les causes qui troublent l'exercice de ses fonc-

tions, ou les moyens qui les rétablissent, même de la mécanique les lois de quelques-uns de ses mouvements : de l'autre, elle peut fournir à la morale quelques lumières sur l'union de l'être pensant et de l'être matériel, et sur l'influence qu'ils exercent l'un sur l'autre dans les déterminations de l'âme et les mouvements du corps.

Les organes de nos sens transmettent au cerveau, par le moyen des nerfs qui y aboutissent, les impressions qu'ils reçoivent des objets extérieurs. La pensée se montre, la volonté naît, et elle transmet à son tour aux organes, par le ministère des nerfs qui rayonnent du cerveau, les déterminations prises à l'occasion de ces impressions.

Là, ce me semble, est le principe général, le point fondamental de toute la physiologie, en tant qu'elle considère les rapports réciproques du physique et du moral de l'homme. Ce principe est reconnu par tous les physiologistes, depuis Descartes jusqu'au docteur Gall, et n'est pas contesté par les moralistes. J'en citerai deux qui peuvent me dispenser d'en citer d'autres. « L'empire si libre que j'exerce sur mes membres, dit M. Bossuet dans le *Traité sur la connaissance de Dieu et de soi-même,* me fait voir que je tiens le cerveau en mon pouvoir, » et *que c'est là le siége principal de l'âme;* » et ailleurs : « Le » cerveau est le siége principal de l'âme, et c'est de là qu'elle » préside à tous les mouvements du corps. »

« Le tempérament du cerveau des enfants, dit Fénelon dans » son *Traité sur l'éducation des filles,* leur donne une admi- » rable facilité pour l'expression de toutes les images; la sub- » stance de leur cerveau est molle, et elle se durcit tous les » jours. Pour leur esprit, il ne sait rien, et tout leur est nou- » veau. Cette mollesse du cerveau fait que tout s'y empreint » facilement.... Il est vrai aussi que cette mollesse et cette » humidité du cerveau, jointes à une très-grande chaleur, » leur donnent un mouvement facile et continuel. »

Il faut distinguer, dans ce passage, le principe général de la coopération du cerveau à l'opération intellectuelle reconnue

par Fénelon de l'application qu'il en fait, et qui est purement imaginaire. La physiologie ignore quelles sont les qualités requises dans cet organe pour qu'il remplisse ses fonctions; s'il doit être sec ou humide, dur ou mou : elle ne sait pas même si l'intégrité du cerveau est nécessaire.

Nous distinguerons ailleurs, pour plus d'exactitude, les organes, ou appareils d'organes, qui ne transmettent pas au cerveau, au moins immédiatement, les impressions qu'ils reçoivent des objets extérieurs, et qui ne reçoivent pas immédiatement de la volonté la détermination de leurs mouvements, tels que les organes qui servent à la vie purement physique; et nous verrons que leurs fonctions rentrent aussi, quoique d'une manière plus générale et moins directe, sous l'empire de la volonté. On peut même déjà remarquer que les organes les plus indépendants de la volonté sont les plus soumis à l'influence de l'imagination : ainsi l'être pensant est toujours, par quelqu'une de ses facultés, à la tête de tous les mouvements de l'être matériel.

Mais du principe que nous venons d'exposer naissent deux systèmes opposés de physiologie, comme deux branches du même tronc; et c'est ici que la physiologie entre sur les terres de la morale, et devient philosophique; seul rapport sous lequel nous la considérons dans cet écrit.

Tous les physiologistes admettent donc la coopération du cerveau pour la production de la pensée; mais les uns veulent que l'organisation en général, et celle du cerveau en particulier, soit la *cause productive* de la pensée; les autres, que le cerveau ne soit, pour cette production intellectuelle, que le *moyen opératoire* de l'âme, ou son instrument. Ceux-ci soutiennent que l'âme, tant qu'elle est unie au corps, se sert de l'organe cérébral pour penser, comme elle se sert des autres organes pour voir, pour entendre, pour toucher, etc. Ceux-là veulent que la pensée soit le produit du cerveau qui reçoit les sensations, les digère, et en fait la pensée par sécrétion, précisément comme l'estomac reçoit les aliments, les digère, et en

fait le chyle, le sang et les autres humeurs; et dans l'analyse d'un ouvrage moderne de physiologie [1], que j'aurai souvent occasion de citer, on appelle le cerveau le *disgesteur* spécial, l'organe *sécréteur* de la pensée.

Ainsi, parmi les physiologistes, les uns, et ce sont les plus nombreux et même les plus célèbres, ont reconnu dans l'homme un principe spirituel distinct des organes corporels, et qui leur est supérieur, puisque les organes sont ses moyens et ses instruments, et que l'organe cérébral lui-même n'est, en quelque sorte, que son premier ministre. L'âme dans ce système, pense par le moyen ou le ministère du cerveau, comme elle regarde par le moyen des yeux, écoute par le moyen des oreilles, palpe par le moyen des mains, etc. Au nombre des défenseurs de ce système, on peut compter Descartes, Malebranche, Haller, Ch. Bonnet, Stahl surtout, plus ancien que ces derniers [2], et qui, portant au plus loin, et sans doute jusqu'à l'excès, les conséquences de ce principe, attribue à l'âme généralement tout ce qui se passe dans le corps, et jusqu'à ses maladies qu'il croyait « produites par des mouvements que » l'âme excite et dirige en se proposant d'agir comme une na- » ture prévoyante et conservatrice. » *Tantum abest,* dit Stahl, *ut corpus quoquomodo sui juris sit, ut potiùs manifestissimè alterius sit juris, animæ inquam, etc.;* loin que le corps ait quelque

[1] *Rapport du physique et du moral de l'homme*, par M. Cabanis.

[2] On permettra à l'amitié de citer, après les noms de ces hommes célèbres, celui d'un jeune homme qui aurait marché sur leurs traces, de M. Buisson, parent et élève de M. Bichat, et qui avait partagé le premier prix de l'École de Médecine en 1802. Au sortir de l'école, il se livra à un travail forcé, et périt bientôt victime de ses devoirs. Cet excellent jeune homme réunissait, au talent le plus décidé pour sa profession, toutes les qualités aimables, toutes les vertus religieuses et civiles. Sa mort prématurée a laissé de longs regrets à une famille respectable, et de nombreux amis. Son ouvrage *de la Division la plus naturelle des phénomènes physiologiques* présente les vues les plus saines sur les questions que nous traitons ici, et sur l'accord de la physiologie et de la morale.

empire sur lui-même, il dépend évidemment tout entier d'un autre agent, je veux dire de l'âme, etc.

Enfin, on peut dire que cette opinion est celle du genre humain, qui partout a admis dans l'homme un principe de pensée et de mouvement distinct des organes, en même temps qu'il a rapporté au cerveau la production de la pensée comme au *moyen* par lequel elle se manifeste; et l'on en trouve la preuve dans des locutions communes à toutes les langues, et même dans quelques gestes ou habitudes familières à tous les hommes.

D'autres physiologistes, venus principalement dans ces derniers temps, ne remontent pas plus haut que le cerveau et l'organisation en général, pour trouver le principe même de nos déterminations. Ils regardent la pensée, ainsi que toutes les autres fonctions productives du corps humain, comme une faculté dérivée de la seule organisation matérielle. Ce qu'on a toujours appelé dans l'homme le moral n'est à leurs yeux que le physique, observé sous un rapport particulier; mais en considérant l'intelligence comme le produit final de l'organisation, ils ont été conduits pour ainsi dire malgré eux-mêmes, à reconnaître de l'intelligence partout où ils voyaient une organisation. Ainsi, ils ont attribué des facultés ou des affections qui supposent de l'intelligence à l'animal et peut-être au végétal; peu s'en faut même qu'ils n'en aperçoivent jusque dans l'organisation artificielle des mécaniques qui sont l'ouvrage de l'homme, et l'auteur du traité de physiologie déjà cité observe des traces d'une faculté *de contracter des habitudes* dans la plus grande facilité de jeu et de mouvement que les machines reçoivent de l'usage, et de la répétition fréquente des mêmes opérations.

Dans cette hypothèse, l'homme n'est l'être le plus intelligent que parce qu'il est le mieux organisé, et s'il a plus d'intelligence que la brute, il n'a pas une intelligence d'une autre espèce.

Au reste, il faut remarquer que ces deux hypothèses, en nous indiquant le point de communication (au moins apparent) de

l'âme et du corps, ne nous apprennent rien sur le mode de leur action réciproque. La première n'explique pas et ne prétend pas expliquer la manière dont l'âme reçoit des impressions de la part des organes, et agit à son tour sur eux pour les faire servir à ses volontés; la seconde explique encore moins comment l'organisation toute seule devient âme et pensée; et cette dernière opinion, qui ruine la morale sans utilité pour la physique, ne peut profiter qu'à l'athéisme.

Ainsi, et pour résumer tout ce que nous venons de dire, les deux systèmes opposés de physiologie philosophique, réduits à leur plus simple expression, peuvent être représentés par ces deux définitions qu'on a données de l'homme :

« L'homme est une intelligence servie par des organes.

» L'homme est une masse organisée et sensible qui reçoit
» l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins. »

Le développement de ces deux définitions opposées précédera ce que nous avons à dire sur le fond de la question qui nous occupe.

CHAPITRE V.

DÉFINITION DE L'HOMME :

UNE INTELLIGENCE SERVIE PAR DES ORGANES.

Cette définition de l'homme, que l'auteur de cet écrit a donnée ailleurs [1], peut être considérée comme l'extrait du système de physiologie qui fait de l'âme une substance distincte des organes. Cicéron exprime en d'autres termes la même pensée : *Ipsum autem hominem eadem natura non solùm celeritate mentis ornavit, sed etiam sensus attribuit tanquam satellites et nuntios;* la nature non-seulement a doué l'homme d'un esprit vif et pénétrant, mais elle lui a donné des sens qui lui servent de ministres et comme de courriers : double expression, par laquelle ce premier des philosophes comme des orateurs romains rend avec justesse et précision la double fonction des organes, d'avertir l'âme de ce qu'il lui importe de savoir et d'exécuter ses ordres, *satellites et nuntios.*

Le plus beau génie de l'école *animiste,* Stahl, a renfermé le même sens sous une expression moins oratoire, lorsqu'il a dit : *Anima per se nihil agere potest et sine corporeorum organorum ministerio... Anima sensoriis organis active excubias agit.* L'âme ne peut rien faire par elle-même et indépendamment du ministère des organes corporels... L'âme veille comme une sentinelle attentive par le moyen des organes des sens.

S'il était permis de rendre témoignage à la vérité de ses propres pensées, j'oserais dire que la définition de l'homme,

[1] Discours préliminaire du *Divorce considéré au* XIXe *siècle.*

une intelligence servie par des organes, présente le premier des êtres créés sous le rapport à la fois le plus noble, le plus simple et le plus étendu, et qu'elle réduit à la concision et à la généralité d'un axiome la science de tout ce que l'homme est par sa nature, et de tout ce qu'il doit être par sa raison. Je vais plus loin, et je ne crains pas d'avancer que cette définition renferme tout ce qu'il suffirait à l'homme, et plus encore à la société, de savoir des rapports du moral et du physique de l'homme, si nous étions encore à cet âge heureux de la vie sociale où l'homme, modéré même dans ses désirs de connaître, satisfait de savoir les choses utiles, ne cherche pas les choses curieuses, et n'abandonne pas des vérités simples et éprouvées pour courir après un vain luxe d'opinions nouvelles : semblable à ces jeunes dissipateurs qui se défont des meubles antiques et d'un bon usage qu'ils ont trouvés dans la succession de leurs pères, pour s'entourer de superfluités ruineuses et incommodes. Reprenons les termes de cette définition.

Après avoir supposé pour le philosophe spéculatif l'existence simultanée, mais distincte, des deux substances dont l'être humain est composé, l'âme et le corps, l'esprit et la matière, et même le rapport qui les unit, cette définition indique à la philosophie pratique ou à la morale les fonctions respectives de ces deux substances et même la nature du lien qui les assemble : car on peut remarquer, comme une preuve du rapport que le seul arrangement des mots a, dans une langue telle que la nôtre, avec l'ordre des idées, que le mot *servir* est ici, dans la construction grammaticale la plus simple et la plus correcte, le lien ou la *copule* des deux membres de la phrase, parce que l'idée que ce mot présente fait aussi le lien des deux parties de notre être. Ainsi, cette définition exprime à la fois la prééminence absolue de l'esprit et l'infériorité de la matière, la supériorité relative de l'intelligence sur les organes, et la dépendance des organes à l'égard de l'intelligence. La définition qui appelle l'homme *un animal raisonnable* ne distingue

plus assez cette noble créature, dans un temps où l'on fait de tous les animaux des êtres doués d'intelligence et de raison : elle renverse l'ordre de nos facultés en nommant la partie qui reçoit le mouvement avant celle qui le communique; elle renverse même l'ordre éternel des êtres en plaçant la matière avant l'esprit. La définition de l'homme, *une intelligence servie par des organes*, nomme d'abord l'intelligence, et désigne l'homme par la partie la plus noble de son être : elle fait de l'intelligence le maître, et des organes les serviteurs, et elle dit à l'homme tout à la fois qu'il doit cultiver son intelligence pour lui conserver sa supériorité naturelle sur les organes destinées à la servir, et qu'il doit conserver les organes, et même les exercer par le travail pour les rendre capables de servir l'intelligence; et qu'il ne peut enfin, sans détruire la moralité de son être, et renoncer en quelque sorte à sa propre nature, souffrir que les sens et leurs organes, comme une populace mutinée, usurpent le pouvoir qui appartient de droit à l'intelligence.

Cette définition n'est pas moins exacte en physiologie qu'en morale; car soit que les organes transmettent à l'âme les *impressions* d'où naissent les images, ou les *expressions* qui nous révèlent nos propres idées, soit qu'ils exécutent sous ses ordres les actions qui suivent les déterminations de la volonté, que l'homme parle ou écoute, regarde ou parle, qu'il goûte, qu'il odore, qu'il marche ou se repose, l'homme est toujours, et dans toutes ses fonctions, une *intelligence servie par des organes*. Mais cette définition ne peut, ne doit même convenir qu'à l'homme libre dans l'exercice de ses facultés morales et physiques, le seul qui soit homme dans toute l'étendue de cette expression; car, dans l'état de non liberté morale ou physique, c'est-à-dire, de débilité corporelle ou d'aliénation mentale, l'intelligence ne peut gouverner les organes, ou les organes ne peuvent servir l'intelligence; et tantôt des organes viciés ne rapportent à l'âme que des impressions fausses qu'elle ne peut redresser, parce qu'ils s'accordent tous à la tromper; et tantôt

l'âme ne peut se faire obéir d'organes impuissants, et même en leur communiquant quelque mouvement, elle ne peut leur imprimer aucune direction. Dans cet état, les organes, loin de servir l'intelligence, semblent l'entraîner elle-même et la faire servir à l'irrégularité de leurs mouvements. Tel un souverain, abusé par des ministres corrompus, et dans les comptes qu'ils lui rendent, et dans l'exécution des ordres qu'ils en reçoivent, semble gouverner par lui-même, lorsqu'il ne fait qu'obéir aux passions de tout ce qui l'entoure.

J'arrête ici un moment le lecteur pour lui faire remarquer la force et le motif des expressions *aliénation* et *absences,* par lesquelles notre langue désigne cet état de l'homme dans lequel la raison ne dirige plus les mouvements du corps. Ces expressions prouvent, ce me semble, mieux que tout ce qu'on pourrait dire, la croyance universelle que la substance qui pense en nous est autre, *alia,* que la substance qui agit; car soit qu'on prenne *aliénation* au sens physique, et pour transport de propriété d'une personne à une autre, soit qu'on l'entende dans un sens moral, et pour division entre les cœurs, soit enfin qu'il signifie *démence* et déréglement de la faculté intelligente, *aliénation,* qui vient d'*alius, alienus*, suppose toujours deux êtres distincts entre lesquels il y a séparation d'opérations et cessation de concert. Le mot *absences* présente une idée semblable : il exprime que l'âme doit être *présente* au corps pour en diriger les mouvements, et le corps *présent* à l'âme pour en recevoir la direction. Les lois, qui ne sont que la raison générale, ont consacré cette signification, puisque, dans une accusation de crime ou de désordre dans les actions, elles ont partout admis l'âme à prouver, en quelque sorte, son *alibi* du corps qu'elle anime, et par cette raison déchargé l'homme en état de démence, ou seulement de *non intention* prouvée, de toute responsabilité. Il semble que jamais de pareilles expressions ne se seraient introduites dans le langage universel, si l'âme n'eût été que l'organisation corporelle, si *penser* n'eût été autre chose que *sentir*, et que le moral n'eût été, comme le

dit à toutes les pages de son livre l'auteur des *Rapports, etc.*, que le physique considéré sous un autre aspect. Cette autre manière d'être aurait produit d'autres pensées qui se seraient manifestées par d'autres locutions, parce que la pensée est l'expression de l'être, et le langage l'expression de la pensée; et si le langage lui-même, dans ses éléments les plus familiers et ses locutions les plus générales, pouvait n'être pas vrai, le monde ne serait tout entier qu'une grande illusion, et la société même n'aurait pu se former.

Les organes de la vie purement physique ou animale, tels que ceux de la respiration, de la circulation, de la digestion, etc., etc., qui semblent soustraits aux déterminations de la volonté, rentrent néanmoins sous son empire d'une manière indirecte et générale, puisqu'elle peut refuser à l'estomac les aliments dont il a besoin, ou aux autres organes les objets qui sont la matière de leurs fonctions, et même terminer la fonction de tous les organes, et arrêter pour toujours l'exercice de tous les mouvements vitaux par le plus grand acte, l'acte suprême de la puissance de l'âme sur le corps, la mort volontaire. Mais cette indépendance dans laquelle les organes de la vie sont à l'égard de l'âme fait que l'abandon de la vie, même lorsqu'il est le plus volontaire, ne peut s'accomplir par un simple acte de la volonté. Il paraît d'abord contraire à la constitution morale de l'homme et à la prééminence incontestable de l'âme sur le corps, que l'âme ne puisse exercer sur les organes de la vie physique l'empire absolu, la souveraineté immédiate qu'elle exerce sur les organes plus nobles de la vie morale, et empêcher, par un acte intérieur de la volonté, l'estomac de digérer ou le sang de circuler, comme elle empêche l'organe cérébral de coopérer à la pensée, ou la langue d'en produire l'expression. Mais, en y réfléchissant, on voit que la société, pour laquelle l'homme est évidemment fait, n'aurait pu subsister avec cette faculté, et que l'homme n'avait pas assez de pouvoir sur ses passions pour qu'il eût un pouvoir si absolu sur sa propre vie, et qu'il lui fût permis d'en disposer à si peu de frais, et

comme d'une chose indifférente. En effet, comme dans cette hypothèse, la mort n'eût été qu'une volonté de ne plus vivre, qui se serait accomplie sans aucune action extérieure, et sans le secours d'aucun agent étranger, toutes les petites colères de l'enfance, tous les dépits amoureux de la jeunesse, tous les chagrins cuisants de l'âge mûr, auraient fini par le suicide chez les sujets naturellement emportés ou affligés d'une excessive sensibilité, et les premiers mouvements de nos passions auraient été presque toujours les derniers moments de notre vie. La tendresse paternelle aurait été sans fermeté, l'amour conjugal sans support et sans patience, les lois sans force, les fautes sans repentir et sans réparation. Ainsi, celui qui a formé l'homme pour la société lui a refusé, sur les fonctions de ses organes qui l'égalent aux animaux, l'empire qu'il lui a accordé sur celles qui le rapprochent de la Divinité même. En même temps qu'il lui a laissé la triste faculté de fermer les yeux au spectacle des œuvres de son Créateur, l'oreille à la vérité, le cœur même à la bienfaisance, il n'a pas voulu qu'il pût arrêter à son gré les digestions et sécrétions, et il lui a interdit sur ses mouvements le pouvoir qu'il lui a donné sur ses actions. Ainsi l'homme qui veut rejeter le fardeau de la vie est obligé d'armer son corps contre lui-même, comme contre un ennemi étranger. Ainsi il est averti, par cet effort même, qu'il n'est pas plus le maître de sa propre vie que de la vie des autres, mais que la vie de tous appartient à la société; et, lorsqu'elle en réclame le sacrifice, l'abandon volontaire qu'il en fait, loin d'être un excès de délire d'une passion exaltée, ne peut être l'effort le plus héroïque de la vertu qu'autant qu'il est l'acte le plus réfléchi de la raison.

Je reviens à la définition de l'homme.

Ce qui me confirme dans la pensée que cette définition renferme une profonde vérité, c'est l'analogie évidente qu'elle présente entre la constitution naturelle de l'homme et la constitution naturelle, et la seule naturelle de la société.

En effet, si l'homme est une *intelligence servie par des organes*

pour des fins de production et de conservation, la société domestique ou publique, religieuse ou politique, n'est pas autre chose qu'un *pouvoir servi par des ministres* pour des fins de production et de conservation. Cette analogie n'a pas échappé à Cicéron : *Animus corpori dicitur imperare ut rex civibus, aut parens liberis;* l'esprit commande au corps comme un roi à ses sujets ou un père à ses enfants. La raison de cette analogie est sensible. Dans l'homme, l'intelligence ou l'âme est le *pouvoir*, et les organes sont les *ministres*. Dans la société, le *pouvoir* est l'intelligence, l'âme la raison du corps social, et les *ministres* [1] ou agents en sont les organes. Le pouvoir de la société est averti par ses *agents* de tout ce qui importe au bonheur de la société ou menace sa sûreté, et il accomplit, par leur ministère, son action conservatrice du corps social. Dans l'homme l'âme est averti aussi par le rapport des organes de tout ce qui peut être utile ou nuisible au corps, et elle exécute aussi, par leur moyen, ses fonctions productives et conservatrices. Selon que l'âme est bien ou mal servie par les organes, la volonté s'exerce au dehors avec plus ou moins de force et de rectitude; et même tout exercice de la volonté cesse à l'extérieur, et l'âme, même lorsqu'elle est encore *présente*, n'est plus *sensible,* si les organes sont entièrement hors d'état de la servir, comme, par exemple, dans l'homme aveugle, sourd, muet et perclus. Ainsi, selon que le pouvoir social est bien ou mal servi par les ministres de ses volontés, son action sur la société est forte ou faible, réglée ou désordonnée; et cette action cesserait tout à fait, et le pouvoir, même présent ne serait plus sensible, si on pouvait le supposer entièrement privé d'agents ou de ministres pour éclairer ses volontés et exécuter ses ordres. Nous avons remarqué dans

[1] Je dois avertir, une fois pour toutes, que, dans les matières politiques, le mot *ministre* ne s'entend pas au sens restreint, qui signifie un homme chargé d'une partie quelconque d'administration; mais dans le sens absolu, qui signifie membre du corps dévoué aux fonctions publiques, dans les États où il y en a un de ce genre qu'on appelle *la noblesse*.

l'homme des appareils particuliers d'organes destinés à la reproduction ou à l'entretien de la vie physique, qui, ayant en eux-mêmes le principe et le moyen de leurs fonctions, ne sont que médiatement soumis à l'empire de la volonté, semblent ne dépendre de l'âme que par les rapports généraux d'organisation qui les unissent au reste du corps, et dont elle ne pourrait interrompre les fonctions que par l'acte violent et déréglé du suicide. Dussé-je être accusé de pousser trop loin le parallèle entre l'homme et la société, je ferai observer qu'il y a aussi dans la société publique ou l'État des sociétés particulières ou domestiques qui servent aussi à l'entretien et au renouvellement du corps physique de l'État, sociétés qui ont en elles, et dans le pouvoir paternel ou domestique, la raison et les moyens de leur existence; sociétés aussi qui ne dépendent du pouvoir public que médiatement, et par des rapports généraux de subordination commune, et dont il ne pourrait troubler les fonctions et détruire la liberté que par une action désordonnée et oppressive qui serait un véritable suicide politique : car le pouvoir public n'a de droit sur la famille que pour en protéger l'existence et en faciliter le développement.

L'homme considéré en lui-même et dans sa constitution naturelle, est donc une vraie monarchie, comme la société; une monarchie qui a aussi son *pouvoir*, ses *ministres*, ses *sujets*, et dans laquelle, comme dans toute autre, la partie qui doit obéir, la partie sujette et animale, fait un continuel effort pour usurper le pouvoir sur la raison, égarer les sens pour qu'ils la trompent, et établir dans l'homme la domination exclusive des besoins physiques et la souveraineté des passions. Si le pouvoir dans cette monarchie, doit veiller à la conservation de la partie subordonnée, celle-ci à son tour ne doit agir que sous les ordres du pouvoir, et pour assurer le libre exercice de ses fonctions. Si le pouvoir se retire, le sujet périt : mais, pour compléter l'analogie entre l'homme et la société, même en cessant d'animer le corps auquel elle est unie, l'âme ne cesse pas de vivre. *Le roi ne meurt pas* dans la monarchie de

l'homme, pas plus que dans la monarchie de la société. Ainsi nous retrouvons le dogme religieux de l'immortalité de l'âme, marchant, pour ainsi dire, parallèlement dans la société avec le dogme politique de la perpétuité du pouvoir public, et nous voyons aussi les mêmes systèmes philosophiques nier à la fois la vérité de l'immortalité de l'âme et la nécessité de l'hérédité du pouvoir.

Le parallèle entre l'homme et la société, suivi jusque dans les derniers détails, serait toujours également juste, parce que les rapports sur lesquels il est fondé sont constamment vrais. Aussi cette analogie a-t-elle été reconnue ou plutôt soupçonnée, et même dès la plus haute antiquité. C'est uniquement dans les rapports qu'elle présente qu'il faut chercher l'explication de cette maxime célèbre chez les anciens, que *l'homme est un petit monde*, c'est-à-dire, une petite société, non égale, mais semblable en tout à la grande société; et l'univers lui-même ou le *grand monde*, qui comprend l'homme et la société, est-il autre chose aux yeux d'une véritable philosophie, dans sa constitution et l'ordre admirable qui préside à sa durée, qu'*une intelligence servie par des organes* pour l'ordre physique, et *un pouvoir servi par des ministres* pour l'ordre moral, soit que l'on considère les phénomènes généraux de la nature matérielle, le feu, l'air, la lumière, comme les agents matériels, les *organes* ou les instruments dont l'*intelligence* suprême se sert pour entretenir la vie dans toutes les substances qui composent le monde physique; soit que l'on regarde les créatures intelligentes comme les causes secondes, ou les *ministres du pouvoir suprême* pour transmettre la connaissance des lois morales qui règlent la société, et en assurer l'exécution.

Cette analogie parfaite entre la nature de l'homme et la nature de la société, je la propose avec confiance comme une preuve de la vérité de la définition que j'ai donnée de l'homme, parce que cette analogie suppose la plus grande simplicité de moyens avec la plus vaste étendue de plan; caractère que les philosophes de tous les temps, et même du nôtre, attribuent à

la puissance qui a formé et ordonné l'univers, soit qu'ils reconnaissent cette puissance dans une intelligence suprême, ou qu'ils la placent dans l'énergie de la matière et les seules forces de la nature Si, dans les sciences physiques, on cherche à simplifier l'étude de la nature par la découverte de lois de plus en plus générales qui puissent expliquer un plus grand nombre de faits particuliers; si c'est avec raison que l'on croirait avoir atteint le dernier terme des progrès de ces sciences, en ramenant à une seule loi, à un seul principe tous les phénomènes qu'elles présentent, pourrait-on ne pas reconnaître un grand principe de la science morale ou sociale, et un progrès réel des connaissances philosophiques dans cette définition si simple, qui, s'appliquant avec la même justesse à toutes les natures, explique à la fois l'homme, la société, l'univers?

Je ne crains pas d'avancer qu'un esprit exercé à considérer, dans toute sa généralité, le système entier des êtres moraux, en rapprochant cette définition des croyances immémoriales de tous les peuples, premier fondement de toute certitude morale, y verra peut-être quelque chose de plus qu'une simple thèse philosophique. Je crois même qu'il jugera que cette harmonie entre la constitution de l'homme, la constitution de la société, la constitution même de l'univers, manifestée par une définition identique, *une intelligence servie par des organes,* ou un *pouvoir servi par des ministres,* est toute seule une preuve de la vérité des rapports dont cette définition est l'expression, et qu'il est impossible qu'une erreur, c'est-à-dire, une chose sans réalité, eût pu être représentée à l'esprit par une expression si simple, si élevée et si générale.

« L'univers, a dit d'Alembert, pour qui saurait l'embrasser » d'un seul point de vue, ne serait qu'un fait unique et une » grande vérité. »

Peut-être la définition qui fait de l'homme *une intelligence servie par des organes* paraîtra à quelques esprits donner une idée trop relevée de notre faible nature; c'est un effet inévitable des opinions populaires, partout où elles se répandent,

que tout ce qui est *noble,* même dans la doctrine, paraisse *suspect.* Mais si une haute philosophie recommande à chaque homme en particulier de s'estimer peu lui-même, elle inspire à tous les hommes la plus haute idée de la dignité de l'espèce humaine, bien différente de ces opinions *désolantes* qui font de la raison de chaque homme une puissance indépendante, et du genre humain tout entier une *espèce* de l'animalité.

Ainsi, pour résumer tout ce qui a été dit dans le chapitre qu'on vient de lire, l'homme est *une intelligence servie par des organes :* servie par l'organe du cerveau pour les opérations de l'intelligence, c'est-à-dire, la perception des images, ou la conception des idées; servie par les organes de la vue, de l'ouïe, du tact, de la voix, de la *locomotion, etc.,* pour la transmission au dehors des impressions qui forment les images, ou des expressions par lesquelles se manifestent les idées, pour l'exécution, sous les ordres de la volonté, des divers mouvements nécessaires à la conservation de nos corps, à l'accomplissement de nos devoirs, à nos communications avec nos semblables; servie par les organes de la sensibilité, ou plutôt par la sensibilité répandue dans tous les organes, pour transmettre à l'âme les sensations de douleur et de plaisir; servie enfin, quoique d'une manière moins directe et plus indépendante, par les organes de la respiration, de la nutrition et les autres, dont la fonction est d'entretenir la vie ou de la communiquer; organes qui, considérés dans leurs rapports généraux avec la volonté, et dans leur destination particulière, sont plutôt les *sujets* de l'intelligence que ses *ministres,* et travaillent au soutien de l'être physique pour le rendre capable de servir l'être moral; image vivante de la société, où des classes inférieures, sujettes et non ministres, exclusivement occupées de soins domestiques, de travaux manuels, d'arts mécaniques, enfin de tout ce qui est nécessaire à l'entretien physique du corps social, donnent aux classes les plus élevées le temps et les moyens de vaquer sans distraction aux soins plus nobles et plus importants de la vie publique.

CHAPITRE VI.

DÉFINITION DE L'HOMME :

UNE MASSE ORGANISÉE ET SENSIBLE, QUI REÇOIT L'ESPRIT DE TOUT CE QUI L'ENVIRONNE ET DE SES BESOINS. (*Catéch. philos.* DE SAINT-LAMBERT.)

La définition de l'homme : « une masse organisée et sensible » qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses be- » soins, » est prise du *Catéchisme philosophique* de M. de Saint-Lambert; et quoiqu'elle ne se trouve pas textuellement dans les *Rapports du physique et du moral,* dont l'auteur, après avoir défiguré l'homme, n'a pas osé le définir, elle résulte évidemment de son système. D'ailleurs, cet écrivain se l'est en quelque sorte appropriée par les éloges exagérés qu'il a donnés au *Catéchisme philosophique,* dans lequel il loue et le style, et les principes, et « les exemples par lesquels l'auteur les applique, et » les règles de conduite qu'il en a déduites[1]. »

Il n'est personne qui ne reconnaisse l'homme et l'homme seul dans *une intelligence servie par des organes,* parce qu'il n'est personne qui ne sache, par le témoignage de sa raison et de ses sens, et par le sens intime, qu'il a une intelligence (quel qu'en soit d'ailleurs le principe); qu'il a des organes, et que l'intelligence fait servir les organes à ses déterminations; mais la définition opposée : *une masse organisée et sensible qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins,* est une

[1] Le *Catéchisme philosophique,* ni même les *Rapports du physique et du moral,* de Cabanis, n'ont plus de lecteurs; mais les doctrines matérialistes ont des partisans, et ce sont les doctrines et non les auteurs, que l'on combat ici.

véritable énigme que les uns peuvent entendre de l'homme, les autres de l'animal et même du végétal; *masses* aussi ou portions de matière, *masses organisées* et même *sensibles,* puisque l'animal est certainement doué de sensibilité, et que l'on donne le nom de *sensibilité élective* à certaines propriétés des végétaux, soit lorsqu'ils s'assimilent les sucs qui leur sont propres à l'exclusion de tous les autres, soit lorsqu'ils montrent de la contractilité et de l'irritabilité, comme les *sensitives*, ou qu'ils affectent certaines positions comme les plantes appelées *solaires.* Il est vrai que cette sensibilité végétale est purement physique; mais la sensibilité humaine n'est pas autre chose suivant les nouveaux moralistes, et l'auteur des *Rapports* dit expressément : « Nous ne sommes pas sans doute réduits à » prouver que la *sensibilité physique* est la source de toutes les » idées et de toutes les habitudes qui constituent l'existence » morale de l'homme. »

Mais, à ne considérer cette définition que sous le rapport de l'expression, est-il d'une saine logique de définir un objet par les qualités qui lui sont communes avec mille autres objets, plutôt que par celles qui sont propres à lui seul, et qui mettent entre cet objet et les autres une distinction marquée? Ceux qui définissent l'homme *une masse organisée et sensible qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins*, croiraient-ils définir une production littéraire, le *Télémaque* par exemple, en l'appelant *une masse de papier imprimé où il y a des aventures?* et cette définition ridicule, mais au fond aussi juste que celle de l'homme, ne conviendrait-elle pas aussi bien au conte de *Peau d'âne* qu'à l'immortel ouvrage de Fénelon? Cette définition ne convient-elle pas aux animaux comme à l'homme? et en considérant l'industrie native avec laquelle ils savent pourvoir à leurs besoins, et ce qu'ils peuvent apprendre de l'art que nous employons à les dresser pour nos usages, ne pourrait-on pas les appeler aussi des *masses organisées et sensibles qui reçoivent l'esprit de tout ce qui les environne et de leurs besoins?* Mais peut-être le premier mérite de cette définition, aux yeux de quelques

personnes, est de pouvoir convenir aux bêtes comme aux hommes, et sans doute son auteur s'est applaudi d'avoir pu confondre ainsi l'intelligence de l'homme et l'instinct de la brute.

Ce qui met une opposition totale entre les deux définitions de l'homme, c'est que, dans la première, l'homme *est* intelligence, et il *a* des organes pour la servir; et que, dans la seconde, il est *masse* ou matière organisée, et il *a* par acquisition ou reçoit l'intelligence. Ainsi, dans l'une, l'*être* propre, essentiel de l'homme, est l'âme ou l'esprit, et les organes ne sont que l'*avoir* ou l'attribut; et dans l'autre, la matière ou les organes sont l'*être*, et l'esprit est l'*avoir*, ou l'attribut acquis ou adventif: car ces deux expressions *être* et *avoir* présentent les deux idées les plus générales sous lesquelles on puisse concevoir l'être, et tout ce qu'on peut lui attribuer; et c'est l'unique raison de l'emploi que toutes les langues font d'*être* et *avoir* comme auxiliaires, exprimés ou sous-entendus, de tous les verbes qui désignent les divers états ou modifications de l'être.

Ces deux définitions sont donc les deux extrêmes de la science de l'homme; elles diffèrent l'une de l'autre comme tout ce qu'il y a de plus opposé dans nos idées, et pour s'en convaincre, on n'a qu'à les réduire l'une et l'autre à leur expression la plus simple, et l'on trouvera que, dans l'une, l'homme est un *esprit qui a reçu des organes,* et dans l'autre, des *organes qui reçoivent de l'esprit.*

Mais, quand il serait vrai que le besoin de la faim et de la soif et la vue des aliments eussent pu donner à l'homme, sans aucune autre leçon, l'*esprit* de manger et de boire, quoique ce même besoin tout seul n'éclaire pas l'homme, comme il éclaire la brute, même la plus stupide, sur le choix des aliments qui lui sont propres; quand il serait vrai que le besoin de se défendre des injures de l'air eût pu donner à l'homme l'esprit de se retirer sous un arbre ou dans une grotte; quand le besoin du repos lui aurait donné l'esprit de dormir, et le besoin de fuir l'esprit de courir, ces besoins natifs, les premiers et même

les seuls nécessaires au soutien de la vie physique, une fois satisfaits, l'esprit reçu de ces besoins n'eût pas dû s'étendre au-delà de ces mêmes besoins; et le luxe, qui n'est qu'un sentiment confus et déréglé de perfection, n'est pas un besoin qui ait pu donner l'esprit d'inventer les agréments, les superfluités, même les commodités de la vie, qui ne sont des besoins qu'après que l'esprit les a connus et que le corps les a goûtés. Combien y a-t-il de peuples dont l'esprit est encore renfermé dans le cercle étroit des premiers besoins, et à qui le besoin de se préserver du froid n'a pas donné l'esprit de se faire des vêtements, pas même, si l'on en croit quelques voyageurs, l'esprit d'allumer du feu! Mais où est le besoin de l'ordre corinthien, pour que l'homme ait reçu l'esprit d'en inventer les belles proportions? et croit-on que, si le sculpteur à qui le hasard offrit un vase entouré d'une tige d'acanthe n'eût pas eu dans l'esprit, antérieurement à cette vue, le sentiment du beau, et ces idées de proportions et de rapports entre les objets qui constituent proprement l'esprit, il eût eu tout à coup, et par le seul effet de cette image, la pensée de faire d'un vase orné de feuillages le chapiteau de sa colonne? Où est le besoin de l'imprimerie, pour que l'homme en ait reçu l'esprit d'imaginer les procédés compliqués de cet art ingénieux? où est le besoin des habits magnifiques, des mets recherchés, pour que l'homme en ait reçu l'esprit de fabriquer des étoffes, ou de combiner des saveurs? où est le besoin des tragédies en cinq actes et des épopées en vingt chants, pour que l'homme en ait reçu l'esprit d'ourdir la fable d'un poëme, et d'en disposer les différentes parties? où est même le besoin du langage, pour que l'homme, qui peut vivre sans parler, ait reçu de ce besoin l'esprit, le prodigieux esprit d'inventer le miracle toujours subsistant de la parole, et de ses incompréhensibles combinaisons qui constituent le langage humain? et les systèmes de morale et de métaphysique, abus de l'esprit, si nos philosophes le veulent ainsi, mais qui sont de l'esprit enfin, à quel besoin faudra-t-il les rapporter? Mais cette *masse organisée* ne *reçoit* pas seulement

l'*esprit de ses besoins;* elle le reçoit encore de *tous les objets qui l'environnent,* c'est-à-dire que l'homme, né sans esprit au sein des forêts, au milieu de toutes les productions brutes de la nature animée ou inanimée, air, eau, plantes, pierres, métaux, animaux, etc., a reçu de tous ces objets la connaissance des rapports qu'ils ont les uns avec les autres, et que tous ont avec ses besoins; l'esprit de fondre les métaux, de tailler la pierre, de façonner le bois, d'ourdir la laine et le lin, de dompter les animaux; le génie enfin de se servir de tous ces objets pour élever des palais, construire des vaisseaux, cultiver la terre, parcourir les mers, mesurer les cieux, et faire servir toute la nature à ses usages? Combien est plus simple, plus naturel, plus facile, plus conforme, en un mot, à l'ordre de nos idées les plus communes, de nos habitudes les plus familières, à l'opinion même du genre humain, le sentiment de ceux qui croient l'homme né avec une intelligence qui n'attend pour s'exercer que des organes capables de la servir; une intelligence éclairée chez les premiers humains par celui qui, ayant placé l'homme sur la terre, et l'ayant institué usufruitier universel de ce vaste domaine, a dû lui donner, dès les premiers moments de son existence, les moyens d'y vivre, et de faire servir la nature à ses besoins! Ainsi, à quelque époque que chaque génération humaine ait successivement paru sur la terre, elle y a trouvé déjà répandue la connaissance des arts utiles, cette connaissance que l'idée du beau et du bon, caractère spécial d'une intelligence raisonnable, a perfectionnée lentement, et qu'elle perfectionne tous les jours par l'effet de la communication des esprits et de la communauté des travaux entre tous les hommes, réunis par le lien du langage.

« Avec le genre humain, dit Bossuet, dans son *Discours sur* » *l'histoire universelle,* se conservèrent (après le déluge) les » arts, tant ceux qui servaient de fondements à la vie humaine, » et que les hommes savaient dès leur origine, que ceux qu'ils » avaient inventés depuis. Ces premiers arts, que les hommes » apprirent d'abord, et apparemment de leur Créateur, sont

» l'agriculture, l'art pastoral, celui de se vêtir, et peut-être
» celui de se loger [1] : aussi ne voyons-nous pas le commencement de tous les arts en Orient, vers ces lieux d'où le genre humain s'est répandu?

La fable, en racontant les origines de ces choses, a défiguré les noms, altéré les circonstances, et confondu, dans l'histoire particulière de quelques peuples, les lieux, les hommes et les temps; mais elle n'a pu effacer la trace des faits généraux de l'histoire même du genre humain, et ces traditions primitives, conservées chez tous les peuples qui ont des souvenirs. Elle nous montre également la naissance de tous les arts à côté du berceau des sociétés, les hommes instruits par les dieux dans la science de la vie, et toutes les connaissances venues primitivement de l'Asie et des lieux les premiers habités. C'est aux Phéniciens, voisins des Hébreux, et qu'elle confondait avec eux, que l'antiquité fabuleuse attribuait l'invention de l'écriture; et « les histoires grecques, nous dit Bossuet, font foi que » la philosophie du théisme venait d'Orient, et des endroits » où les Juifs avaient été dispersés. »

Ainsi le Créateur, en instruisant les premiers hommes dans l'art de vivre, qui comprend toutes les sciences physiques, et

[1] Genèse, chap. III et IV. De tous les arts, le plus intimement lié à la civilisation des peuples paraît être l'art de fondre et de travailler les métaux, puisque cet art fournit à tous les autres leurs instruments, et que, sans lui, on ne peut concevoir, chez un peuple policé, ni la paix, ni la guerre, ni la culture de la terre, ni la défense de la société. Comment a pu être inventé cet art, dont les matériaux, enfouis dans les entrailles de la terre, et mêlés, sous une forme souvent imperceptible, à des substances terreuses, ne peuvent en être dégagés que par les combinaisons les plus savantes, et à l'aide des agents les plus puissants? Cependant on le retrouve dans l'histoire, aussitôt qu'on y aperçoit des sociétés; et l'homme même sauvage en saisit si immédiatement l'utilité, qu'il donne tout ce qu'il possède pour une hache ou quelques clous. Il est digne de remarquer que c'est avec des métaux que la fable a désigné les premières époques du monde et les divers états de civilisation, et qu'elle leur a même attribué des rapports avec les signes célestes, sans doute parce que des traditions immémoriales faisaient de cet art, le premier et le plus nécessaire de tous pour l'homme en société, un bienfait des cieux plutôt qu'une invention des hommes.

dans la religion, qui comprend toutes les sciences morales, a donné, dans leur personne, au genre humain les éléments de toutes les connaissances physiques et morales, qui ont été développées plutôt qu'inventées dans chaque société, à mesure de son âge et de ses progrès, et qui se développeront successivement tant qu'il existera des hommes et des sociétés; car, même dans les arts, le luxe, comme nous l'avons déjà fait observer, n'est qu'une recherche continuelle, et quelquefois inquiète de perfection; et, loin que l'homme *reçoive l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins*, il reçoit de son esprit les moyens de faire servir tout ce qui l'environne à satisfaire ses besoins, et même on peut dire qu'il reçoit de l'inépuisable activité de son esprit de nouveaux besoins, et des moyens toujours nouveaux de les satisfaire.

Mais nous-mêmes, nous portons nos arts aux sauvages, peuples, qu'on y prenne garde, non pas naissants et primitifs, mais dégénérés; aussi anciens que tous les autres, mais qui, sortis trop jeunes de la famille, séparés de la branche aînée qui avait conservé, qui avait maintenu autour d'elle la connaissance des vérités primitives, relégués aux extrémités de l'univers, et sans communication avec les peuples civilisés, ont oublié ce que les autres ont retenu, et perdu successivement jusqu'aux plus nobles traits de la figure humaine. Une intelligence obscurcie n'anime plus leurs yeux; l'humanité ne met plus le sourire sur leurs lèvres, ni la pudeur la rougeur sur leurs fronts, et ils n'ont conservé de leur antique patrimoine que le sentiment confus de quelque être supérieur à l'homme et de l'existence des esprits, et une langue grossièrement articulée, type indélébile de la nature humaine, et le seul titre qui leur soit resté pour se faire reconnaître de leurs frères, et revendiquer un jour leurs droits à l'héritage commun. Et cependant n'ont-ils pas des besoins, ces peuples vains, cupides et intempérants? n'ont-ils pas des passions? ne sont-ils pas *environnés de tous les objets* de la nature, et même d'une nature plus grande, plus riche et plus majestueuse que la nôtre? et

comment, depuis tant de siècles, *ces masses organisées,* et même puissamment *organisées, sensibles* aussi et jusqu'à la fureur, n'ont-elles pu recevoir de leurs besoins, ou des objets qui les environnent, l'esprit d'inventer, pas même l'esprit d'imiter de leur commerce avec nous, de la vue de notre industrie, de la possession des produits de nos arts que nous leur portons en échange des productions de leur nature? Pourquoi tant de génie à un bout de l'univers et si peu à l'autre? pourquoi toutes les inventions à une extrémité du globe, et à l'extrémité opposée une si profonde stupidité? Et toutefois, remarquez, à l'honneur de l'intelligence humaine, que même au milieu de l'abrutissement où ils sont tombés, les sauvages ont retenu quelque vestige des arts de la pensée, tandis qu'ils ont oublié tous les autres et même les plus nécessaires à la vie. Ainsi, lorsqu'ils sont agités par de grands intérêts ou de violentes passions, ils s'énoncent avec force, avec élévation, même avec emphase; ils ont des chants d'amour et de guerre, et ils n'ont pas des vêtements, et ils ne savent pas cultiver la terre, ni à peine se construire un frêle abri. Et que sont après tout ces inventions dont nous sommes si fiers, qu'un hasard heureux, ou plutôt une révélation subite fait le plus souvent à des ignorants, comme si la Divinité se plaisait, au physique ainsi qu'au moral, à révéler aux simples ce qu'elle cache à l'orgueil des savants? Une fois l'art découvert, les savants s'en emparent et le développent à force de tâtonnements et d'essais. C'est un diamant trouvé par un manœuvre, et qu'un lapidaire taille à facettes. Hélas! et les plus grandes découvertes qui appartiennent à l'homme, puisqu'on peut en nommer les auteurs et en assigner l'époque, l'imprimerie, la boussole, la poudre à canon, un nouveau monde tout entier, on dispute encore, et l'on disputera longtemps pour savoir si elles ont été plus utiles que funestes, et le problème devient tous les jours plus difficile à résoudre.

Nous avons montré dans le chapitre précédent que la définition, *une intelligence servie par des organes,* pouvait s'appli-

quer à la constitution de la société et même à celle de l'univers comme à celle de l'homme, et que l'on retrouvait partout cette grande idée *d'une intelligence servie par des organes, et d'un pouvoir servi par des ministres.* Dans le système opposé, nous retrouvons aussi une sorte d'analogie entre l'homme, telle qu'une certaine philosophie le conçoit; la société, telle qu'elle la constitue, et l'univers même, tel qu'elle l'imagine; et la définition de l'homme : « une masse organisée et sensible, qui » reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins, » peut, sans lui faire trop de violence, convenir à la société des matérialistes et même à leur univers. En effet, dans leur système favori de société, le système populaire, le pouvoir, le souverain est aussi la *masse* du peuple, *organisée* en un nombre infini d'autorités et de fonctions; masse *sensible* aussi, ou, ce qui est la même chose, douée d'une extrême irritabilité, masse qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne, et qui, par elle-même inerte et passive, reçoit le mouvement et la direction de la part de ceux qui la font vouloir à son insu, pour la faire agir à leur profit; masse aussi qui reçoit *l'esprit de ses besoins :* car ce n'est jamais que ses besoins ou des plaisirs devenus pour lui des besoins, du *pain* et des *spectacles,* et tout ce qui y sert, le commerce, l'agriculture, les arts, la physique enfin, et jamais la morale, que le peuple voit dans l'administration, toutes les fois que, pour son malheur, il fait irruption dans le gouvernement; et ce sont aussi les sciences physiques qui prospèrent le plus dans un État populaire. L'univers lui-même n'est, suivant la même doctrine, qu'une masse organisée en animal, en végétal, en minéral, etc.; masse douée aussi de sensibilité : car si elle ne peut recevoir l'esprit de ce qui l'environne, puisque hors d'elle il n'y a rien; elle retrouve dans sa propre énergie et dans ses seules forces, non-seulement la puissance qui produit, mais l'intelligence qui dispose, et la Providence qui conserve.

C'est donc une vérité fondamentale de la première de toutes les sciences, la science de l'être moral, que cet enchaînement

nécessaire dans tous les systèmes entre toutes les vérités, même entre toutes les erreurs : d'un côté entre le spiritualisme de l'homme, le monarchisme de la société, le théisme de l'univers; de l'autre, entre le matérialisme, le popularisme et l'athéisme. Le premier des deux systèmes a régné exclusivement en Europe depuis la naissance du christianisme, défendu par la religion chrétienne. Le second, introduit dans la chrétienté depuis près de trois siècles, a pris dans ces derniers temps une grande prépondérance, soutenu par la philosophie moderne. La postérité en recueillera les derniers fruits. Ainsi, à considérer ce dernier système, non dans les opinions indécises de quelques savants, pas même dans la marche souvent contrainte de telle ou telle société, mais dans l'ensemble des sociétés civilisées ou dans l'Europe chrétienne, on peut assurer qu'un système faux sur l'homme amènerait à la longue un système correspondant sur la société et même sur l'ordre universel des êtres, si le christianisme, qui seul peut conserver la croyance de la Divinité et de la spiritualité de nos âmes, et la connaissance même du vrai pouvoir de la société, venait jamais à s'affaiblir et à s'éteindre. C'est même un nouveau motif de croire à l'existence de Dieu et à celle de nos âmes, que cette disposition naturelle à nos esprits de réduire en système ses opinions même les plus fausses. L'esprit de l'homme, fait à l'image de la suprême intelligence et de la raison essentielle, ne saurait entièrement en effacer les traits, et il ne peut s'empêcher d'être conséquent, même lorsqu'il peut cesser d'être raisonnable.

Non, ce n'est pas un philosophe qui appelle l'homme une *masse organisée qui reçoit l'esprit..... de ses besoins,* c'est encore moins un poëte; et quoique l'auteur qui a dégradé à ce point la nature humaine ait rimé agréablement quelques idées communes *sur les saisons,* jamais l'homme inspiré n'aurait conçu, jamais l'*os magna sonaturum* n'aurait proféré de si tristes, de si abjectes erreurs.

Après avoir présenté sous un point de vue général les deux

systèmes de physiologie philosophique exprimés dans les deux définitions opposées de l'homme, il convient d'entrer dans une discussion plus approfondie sur la nature et les fonctions de notre intelligence, et de montrer qu'une *masse organisée,* ou, pour parler avec l'auteur des *Rapports du physique et du moral de l'homme,* que l'organisation ne peut être la cause productive de la pensée.

CHAPITRE VII.

DE LA PENSÉE.

Penser, *c'est sentir,* dit l'idéologie [1] moderne, et de peur qu'on ne s'y trompe, et qu'on ne l'entende d'une sensibilité morale, l'auteur des *Rapports* a soin de nous dire : « Nous ne » sommes pas sans doute réduits à prouver que la *sensibilité* » *physique est la source de toutes les idées et de toutes les habi-* » *tudes qui constituent l'existence morale de l'homme.* »

C'est donc la sensibilité physique que l'on confond avec la pensée, et concevoir l'idée la plus intellectuelle n'est autre chose, dans le système, que sentir physiquement.

Condillac avait un peu adouci la crudité de cette proposition, lorsqu'il avait avancé que la pensée n'était que la *sensation transformée ;* mais, une fois le principe posé, les dernières conséquences devenaient inévitables.

Ainsi, lorsque je reçois un coup violent dans une partie du corps, c'est ma sensibilité physique qui est excitée, et lorsque je lis une oraison funèbre de Bossuet, c'est encore à ma sensibilité physique que je dois rapporter l'impression que j'en éprouve; et les plus profonds penseurs, Platon, Descartes, Malebranche, Leibnitz, n'étaient distingués des autres que par un plus haut degré de sensibilité physique.

Ce qui décrie la métaphysique, c'est qu'au lieu de donner la raison des notions communes qui sont, en morale, les seules

[1] On lit dans le *Discours de la vie heureuse*, mauvais écrit philosophique du milieu du XVIII[e] siècle : « Penser est une *manière* de sentir. » On voit le progrès des opinions.

vraies, par cela seul qu'elles sont celles de tout le monde, elle affecte trop souvent de les contredire, et de nous apprendre, sur nos propres facultés, des choses dont nous devrions être les premiers instruits, et que nous ne saurions retrouver en nous-mêmes. Et par exemple, qui est-ce qui n'est pas révolté de cette proposition, *que penser est sentir,* et n'en trouve pas le démenti dans ses idées les plus distinctes, et ses sentiments les plus habituels [1]?

Le matérialisme est par lui-même si étrange, que ceux qui trouvent utile de le répandre devraient se contenter d'en présenter franchement les conséquences aux passions qui s'en accommodent et s'occupent fort peu de la théorie. Même quand le cœur goûte cette doctrine, l'esprit n'y croit pas, et les raisonnements sérieux employés à les justifier, superflus pour les uns, sont ridicules aux yeux des autres.

Il y a même bien peu de philosophie à soutenir que *penser* et *sentir* sont une même chose, lorsqu'on est forcé de se servir de deux termes différents. Il peut y avoir des synonymes ou des termes à peu près équivalents en poésie; mais la philosophie n'en connaît pas, et elle conçoit deux idées partout où elle entend deux expressions.

Il faut cependant pénétrer plus avant dans la connaissance de nous-mêmes, et étudier les opérations diverses de notre faculté intelligente. Mais ce ne sera, ni par la *décomposition* de la *pensée,* ni par l'*analyse* de l'idée, ni par aucun de ces procédés mécaniques que l'idéologie a empruntés de la chimie, que nous parviendrons à connaître la nature et les facultés de notre être pensant; ce n'est pas même en l'étudiant directement et en lui-même. L'âme ne peut pas plus se penser sans un moyen

[1] « Vous prétendez que *penser* est *sentir*, disait M. le comte de Ségur, président de l'Institut, répondant à l'ami de l'auteur des *Rapports, etc.*, et » l'analyste de son ouvrage, c'est là votre principe et la base de votre système; » mais un sentiment, qui résiste à tous les raisonnements, ne consentira pas » facilement à vous l'accorder. »

qui la rende sensible et en quelque sorte extérieure, que l'œil ne peut se voir ou le corps se peser sans des moyens extrinsèques, et sans prendre au dehors des points d'appui; et même l'affinité de ces deux expressions, *penser* et *peser*, qui ont une racine commune, et le sens moral que reçoit perpétuellement le mot *voir,* nous mettent sur la voie de cette comparaison.

Il faut donc sortir, en quelque manière, de notre âme pour en étudier les opérations, et comme nous ne pourrions jamais connaître les traits de notre visage, si nous n'en voyions l'image ou l'expression dans un miroir ou dans tout autre objet qui les réfléchit, ainsi nous ne parviendrons jamais à connaître les opérations diverses de notre âme, si nous ne les observons dans leur expression, c'est-à-dire dans le mode par lequel elles se rendent *sensibles,* et manifestent au dehors leur existence.

Ce moyen de jugement nous est même familier, puisque la volonté, qui est l'*acte* de la *puissance* intellectuelle, est la fin à laquelle tendent toutes nos facultés intelligentes; la volonté ne nous est connue et n'est jugée que par l'*action* qu'elle détermine, et qui est son expression la moins équivoque.

Nous connaîtrons donc l'homme pensant par l'homme parlant, de même que nous connaissons l'homme qui veut par l'homme qui agit; et comme chaque faculté de notre âme s'exprime d'une manière différente, nous les distinguerons toutes à leur langage particulier.

Nous ne parlerons pas ici de la volonté, acte réfléchi de l'âme, puisqu'elle est la suite d'un jugement. Si l'on attaquait seulement le libre arbitre de l'homme, il faudrait prouver sa faculté de choisir et de vouloir; mais on lui conteste la spiritualité même de son être, et dès-lors c'est l'acte premier de l'âme, ou simplement la pensée qu'il faut défendre.

1° L'âme, toujours servie par ses organes, reçoit, par leur ministère, les *impressions* des objets matériels qui frappent les sens de la vue, de l'ouïe, etc.

2° Elle entend les *expressions qui nomment* les objets intellectuels qui ne tombent pas sous les sens;

3° Elle éprouve les sensations de douleur ou de plaisir produites sur les organes des sens par le contact des corps extérieurs, ou qu'une partie du corps peut produire dans l'autre partie.

Nous rapportons au cerveau les *impressions* que nous recevons et les *expressions* que nous entendons, et quoique nous ne rapportions pas également à cet organe les sensations que nous éprouvons, la physiologie nous apprend que l'insensibilité du cerveau endort ou éteint la sensibilité dans les autres organes.

Il ne faut pas confondre l'impression reçue par les organes avec la sensation éprouvée par les organes. Je vois un beau paysage, voilà une *impression* faite sur mes sens. L'air est froid, j'en éprouve une *sensation*. L'impression est durable, la sensation fugitive. Je fixe dans ma mémoire, ou même sur le papier par le dessin, l'impression reçue, et je la rappelle à volonté; je ne peux, par aucun moyen, fixer ou rappeler la sensation éprouvée, et une sensation rappelée serait une nouvelle sensation. L'imagination recueille les impressions, la sensibilité éprouve les sensations. Il est vrai que je peux recevoir d'une simple impression du plaisir ou de la peine, comme lorsque je vois un beau palais ou un horrible désert. Ce sont là des réflexions, ou plutôt des sentiments qui dépendent de mon imagination, de mes habitudes, de mes goûts, de mes connaissances, et non des sensations. De là vient que les sentiments sont différents, et que les sensations sont les mêmes pour tout le monde. Le lieu le plus sauvage paraît agréable à ceux qui y sont nés et qui l'habitent. La musique la plus barbare charme les oreilles de l'Africain. Le froid et le chaud sont sentis d'une manière sinon égale, du moins semblable par tous les hommes. Nous reviendrons ailleurs sur ce sujet.

L'âme est donc imagination, entendement, sensibilité.

1° L'âme est *imagination,* ou faculté d'*imaginer* les objets

matériels, de faire des impressions qu'elle en reçoit des images[1] ou représentations mentales conformes à ces objets. Je vois un cheval, un arbre, une maison, et même, dans l'absence de ces objets, je me représente ou me figure intérieurement le cheval, l'arbre, la maison. « L'imagination, dit Bos- » suet, dans l'admirable traité déjà cité, est la sensation (ou » plutôt l'impression) continuée. »

2° L'âme est *entendement* ou faculté de concevoir des idées d'objets intellectuels qui ne tombent pas sous les sens, à l'occasion des mots qu'elle entend, et qui lui *expriment* ces idées, c'est-à-dire les lui rendent sensibles à elle-même. Ainsi, j'entends, dans la langue que je parle, les expressions d'ordre, de justice, de raison, de pouvoirs, de devoirs, etc., etc., et en même temps les idées qu'elles expriment apparaissent à mon esprit.

8° L'âme est *sensibilité* ou faculté de ressentir de la douleur ou du plaisir, dans les sensations que les corps extérieurs produisent sur le corps auquel elle est unie, ou quelquefois une partie du corps sur l'autre partie.

Imagination, entendement, sensibilité, constituent donc notre être pensant, que l'on appelle âme, raison, intelligence, esprit, selon qu'on le considère sous des rapports religieux, politiques, philosophiques ou littéraires, sous un rapport général ou particulier.

Ici les notions les plus familières aux peuples policés sont d'accord avec la métaphysique, puisque la littérature, expression des pensées sociales, comme la parole est l'expression des pensées individuelles, ne distingue dans les productions de l'esprit que des *images*, des *pensées*, des *sentiments*.

[1] Les enfants parlent avec une exactitude métaphysique lorsqu'ils appellent toutes les représentations des objets des *images*. Descartes, dans ses *Méditations*, établit une *terminologie* différente. Il appelle les images *des idées;* mais alors il y a deux expressions pour ces représentations de l'imagination, et il n'y en a pas une qui soit propre aux perceptions de l'entendement.

Chacune de ces facultés a son expression particulière, et en quelque sorte son langage.

1° Cette *impression* des objets corporels que mon imagination a reçue, et dont elle s'est fait une image intérieure, je peux en *donner copie*, c'est-à-dire, la transporter au dehors et en faire une image extérieure, ou une *figure*, par le geste ou le dessin, le geste qui est la parole de l'imagination, comme le dessin en est l'écriture; et je figure, par le geste ou le dessin, un cheval, un arbre, une maison.

2° Cette *expression*, que mon entendement a ouïe, et dans laquelle il a conçu une idée intellectuelle, je peux la transporter au dehors par la parole orale ou écrite, c'est-à-dire, exprimer cette idée pour les autres, comme elle est exprimée pour moi-même, et je prononce ou j'écris *ordre, raison, justice, etc.*

3° Cette sensation, que ma sensibilité a éprouvée, et par laquelle elle a ressenti de la douleur ou du plaisir, je la transporte au dehors, ou je l'exprime par des mouvements indélibérés, tels que les pleurs ou les ris, et par des cris involontaires.

Ainsi le geste et le dessin sont le langage naturel ou l'expression de l'imagination; la parole articulée est le langage propre ou l'expression de l'entendement; les mouvements indélibérés, les cris involontaires, sont le langage naturel ou l'expression de la sensibilité.

La littérature, qui met en discours ou récit toutes les expressions de nos facultés, a ses *images* oratoires ou poétiques, que l'on appelle aussi des *figures*, pour rendre avec le discours les impressions reçues par l'imagination. Elle peint ainsi pour l'esprit ce qui pourrait être dessiné pour les yeux; elle y emploie même le geste, et elle imite aussi, par ses *interjections* et ses *exclamations*, le langage naturel de la sensibilité.

Les expressions différentes des diverses facultés de notre âme ne sauraient être employées l'une pour l'autre. On ne peut pas *figurer* une sensation. Nous verrons plus bas qu'on ne peut

pas la rendre *présente* par l'expression, ainsi que l'on rend présente par l'expression une idée intellectuelle. Il n'y a ni geste, ni dessin, ni mouvement, ni cri, qui puisse rendre directement l'idée d'ordre, de justice, etc. En effet, si l'on veut *figurer* ces idées pour l'imagination, on est obligé d'emprunter son langage, de lui demander des *emblèmes* qui ne sont autre chose que des idées, ou pensées intellectuelles personnifiées ou matérialisées en quelque sorte, et qui dès-lors peuvent être exprimées par des images ou figures. Ainsi je représente la justice sous la figure d'une femme, le front voilé, qui tient un glaive et des balances, l'ordre sous la figure d'un *génie* qui tient une règle, l'espérance sous la figure d'une femme appuyée sur une ancre, etc.

La parole, il est vrai, peut servir d'expression commune aux trois facultés de notre être pensant, puisque je peux discourir sur les impressions que j'ai reçues des objets extérieurs, ou sur les sensations que j'en ai éprouvées, comme sur les idées que mon entendement a conçues; mais on observera si l'on y prend garde, que, si la parole est l'expression commune de toutes nos facultés, elle n'est l'expression naturelle et nécessaire que des idées de l'entendement; et, pour rendre cette différence avec une entière précision, on peut dire que l'homme parle ses idées, et qu'il parle *de* ses images et *de* ses sentiments. En effet, la parole est l'expression propre, nécessaire de l'idée, ou plutôt elle est l'idée elle-même, et toute l'idée; au lieu qu'elle n'est proprement ni image ni sensation, puisque le discours même le plus *figuré* ou le plus animé ne pourrait représenter un objet matériel comme l'objet lui-même, imité par le geste ou copié par le dessin, ni faire connaître une sensation agréable ou pénible, comme les ris, les pleurs, les mouvements indélibérés, les cris involontaires, qui sont l'expression propre et naturelle de la sensibilité.

Il est surtout essentiel de distinguer nettement la pensée aux objets intellectuels, que j'appelle proprement *idée,* de la pensée aux objets corporels, qui produit en nous *l'image*, ou

plutôt se produit sous une image. Une idée est différente d'une image, comme justice l'est de chêne ou de pierre, et ordre de cercle ou de carré; ce qui fait que trop souvent on confond l'idée et l'image, et que l'idéologie moderne ne les a pas toujours assez distinguées l'une de l'autre, c'est que dans la langue grecque, où nous avons pris presque en entier le vocabulaire de nos sciences même morales, le mot *eidos*, dont nous avons fait idée, signifie *image, simulacre*. Effectivement pour les peuples enfants, comme l'étaient les peuples païens, ainsi que pour l'homme à son premier âge, la faculté de penser s'exerce beaucoup plus sur des images que sur des idées, et l'imagination précède la raison, qui cependant, même chez les enfants, l'atteint bientôt et même la dépasse; car un enfant aura plutôt des idées justes sur la morale que des connaissances étendues sur les arts. Il est vrai que les philosophes grecs discouraient longuement sur la vertu, la justice, le souverain bien, etc.; mais le peuple s'occupait d'objets tout différents. Sa religion ne lui montrait même la Divinité que sous des images, et souvent tout à fait indignes de leur objet; elle figurait ou personnifiait tous les attributs de la Divinité, et toutes les affections de l'homme, et une langue est l'expression des pensées des peuples, et non des opinions des philosophes. Cette observation prouve que rien n'est plus capable de retarder les progrès des sciences morales que de vouloir rendre les pensées d'une société constituée comme l'est plus ou moins toute société chrétienne, dans la langue d'une société imparfaite, comme l'étaient toutes les sociétés païennes. Les sciences ne font des progrès qu'en faisant leur langue, comme un artiste ne perfectionne son ouvrage qu'en imaginant de nouveaux instruments. Aussi, lorsque les premiers docteurs de la religion chrétienne ont voulu, pour l'enseignement public, se servir de la langue latine, la seule qui fût alors universellement en usage, ils l'ont en quelque sorte *refaite* dans le langage précis et philosophique de l'école; ils en ont simplifié et régularisé la construction transpositive, inventé même le

vocabulaire, et n'en ont presque conservé que les terminaisons, et le mode de décliner les noms et de conjuguer les verbes.

Je n'ai pas mis au nombre de nos facultés intelligentes la mémoire qui *rappelle* les idées et les images, et se *souvient* des sensations, parce que la mémoire est moins une faculté particulière que l'exercice continué des autres facultés. Ce qui le prouve est que nous n'avons en général de mémoire que pour la faculté dominante de notre esprit. Un esprit porté à la méditation des vérités intellectuelles n'a que la mémoire des idées. Un homme d'une imagination vive n'a que la mémoire des images, et c'est cette faculté de se représenter des objets physiques qui fait les habiles artistes. L'homme extrêmement *sensible*, et dont les nerfs sont facilement ébranlés, a beaucoup plus la mémoire des sensations, et même ce souvenir des sensations trop vif et trop présent peut devenir une maladie réelle, et qui paraît constituer une espèce de manie. C'est encore parce que l'âme n'a en général de mémoire que de sa faculté dominante, que les gens distraits, exclusivement occupés d'un objet, perdent la mémoire de tout le reste.

Je reviens sur la différence qui existe entre les images, les idées et les sensations, ou entre l'imagination, l'entendement et la sensibilité; facultés que l'on confond les unes avec les autres, lorsqu'on dit que *penser c'est sentir*.

Les facultés d'imaginer, de concevoir, de sentir, sont différentes les unes des autres dans l'impression reçue, en ce que la sensation est excitée, primitivement au moins, par le contact immédiat des corps sur nos organes; au lieu que les images des corps et les expressions des idées ne parviennent à l'imagination et à l'entendement que médiatement, et par le *milieu* de l'air ou du fluide lumineux, véhicules des sons ou des images. *Elles sont différentes dans l'expression émise au dehors*, en ce que la sensibilité s'exprime par des mouvements indélibérés et involontaires, au lieu que l'entendement s'exprime par le langage volontairement articulé, et l'imagination

par les figures qu'elle trace librement des objets, ou par le geste qui les imite. *Elles sont différentes dans la mémoire* que nous en conservons, en ce que l'âme peut à son gré *rappeler* les idées et les images passées, c'est-à-dire, les faire revenir telles qu'elles se sont autrefois présentées à elle, s'entretenir de ces idées ainsi rappelées avec elle-même ou avec les autres, et retracer encore en elle-même ou au dehors les images des objets qui l'ont frappée; au lieu qu'elle ne fait que *se souvenir* d'avoir éprouvé des sensations agréables ou douloureuses, mais qu'elle ne peut en les nommant et en y pensant, les rappeler ou les faire revivre : car des sensations rappelées, comme nous rappelons des idées ou des images, seraient des sensations présentes, et l'âme jouirait encore dans ses organes des sensations agréables ou souffrirait des sensations douloureuses. Si la mémoire rappelait les sensations, comme elle rappelle les idées ou les images, des sensations de douleur autrefois éprouvées, bien plus fréquentes que des sensations de plaisir, seraient des sensations *actuelles*, et le tourment continuel de la vie. Sans doute je peux me souvenir d'avoir souffert, et ce souvenir même n'a quelque douceur que parce que je ne souffre plus, *forsan et hæc olim meminisse juvabit;* mais malheureusement je ne *rappelle* [1] pas mes souffrances passées, même lorsque *je me souviens* d'avoir souffert; et l'oubli des maux, le plus beau présent que le Créateur ait fait à notre nature mortelle, n'est fondé que sur l'impossibilité où nous sommes de rappeler les sensations, comme la société toute entière et le commerce entre les êtres intelligents ne sont fondés

[1] La langue française, si exacte et si philosophique, exprime nettement cette différence par deux mots que l'on emploie dans la conversation assez indifféremment, *rappeler* et *se souvenir*. Ainsi, on *rappelle* une idée ou une image, parce qu'effectivement l'idée ou l'image reviennent. On *se souvient* d'une sensation, c'est-à-dire d'avoir éprouvé une sensation qui ne revient pas lorsqu'on s'en souvient. Aussi le régime de *rappeler* est direct, celui de *se souvenir* indirect; et c'est pécher contre la langue que de dire se rappeler *d'une* chose : *rappeler* est un verbe *actif, se souvenir* un verbe *réfléchi*.

que sur la faculté de rappeler à volonté, et de rendre présentes et réelles les idées et les images. *Elles sont différentes dans leur destination,* en ce que l'entendement et l'imagination ont été donnés à l'homme pour des fins de société et de rapport avec les êtres semblables à lui. En effet, c'est dans la raison ou l'entendement que se trouvent les notions de *pouvoir* et de *devoirs,* par lesquelles les hommes sont gouvernés et qui constituent leur état moral; et c'est la faculté de se faire des images des objets qui donne aux hommes le moyen de se reconnaître les uns les autres, et de se rendre des services réciproques par l'échange des travaux et des secours. Au contraire, la sensibilité a été principalement donnée à l'homme pour des fins de conservation personnelle. Il était, en effet, nécessaire que l'âme fût promptement avertie, par des sensations directes et immédiates, de tout ce qui peut conserver le corps ou le détruire. *Elles sont différentes dans la certitude de leurs perceptions;* car l'âme reçoit, par sa faculté de sentir, des avertissements plus prompts et plus sûrs que par les facultés de comprendre ou même d'imaginer, peut-être par la raison que les sensations sont immédiates, et parviennent à l'âme sans autre *milieu* que les organes eux-mêmes; au lieu que les impressions et les expressions qui parviennent à l'imagination et à l'entendement leur sont transmises médiatement, et par le milieu du fluide lumineux ou aérien : ainsi je sais plus tôt, et je sais mieux que je me brûle, que je ne distingue un objet, ou que je ne comprends une proportion. Ma sensibilité ne me trompe jamais, et je jouis ou je souffre réellement, quand je crois jouir ou souffrir, au lieu que mon imagination, et même mon entendement, se trompent, et me trompent souvent; ce que je crois voir n'existe pas, ou n'existe pas tel que je le vois, et je ne connais pas ce que je crois connaître. C'est encore ici une preuve de ce que nous disions tout à l'heure, que l'entendement et l'imagination ont été donnés à l'homme pour la société, et la sensibilité pour la conservation personnelle; car l'entendement, et même jusqu'à un certain point l'imagina-

tion, se forment et se développent par le commerce des hommes entre eux; et si mon entendement et mon imagination se trompent, ils sont redressés par l'entendement et l'imagination des autres hommes. Mais la faculté de sentir n'a pas besoin d'éducation : un enfant éprouve les mêmes sensations qu'un homme fait, et comme la sensibilité ne se trompe jamais, elle n'a jamais besoin d'être redressée; et lorsque je crois souffrir, personne ne peut sans absurdité me soutenir que je ne souffre pas. En effet, je prononce le mot *justice*, et tout homme qui l'entend a la même idée que moi, même lorsqu'il en fait une application différente. Je montre le plan d'une maison, et tout homme qui le voit a la même image que celle que j'ai dans l'esprit; mais je pleure de douleur ou je ris de plaisir, et aucun de ceux qui me voient rire ou pleurer n'éprouve ma sensation, et loin de l'éprouver, il ne peut pas même être assuré que je l'éprouve moi-même, comme il est assuré que j'ai l'idée de justice ou l'image d'une maison.

Enfin, les facultés d'entendement, d'imagination, de sensibilité, différentes les unes des autres par les impressions qu'elles reçoivent, et les expressions par lesquelles elles se manifestent, différentes par le souvenir que l'âme en conserve, et par la certitude de leurs perceptions, diffèrent encore entre elles par les moyens qui les excitent, je veux dire, par les organes qui leur transmettent leurs perceptions respectives. Les organes du tact, du goût, de l'odorat, sont spécialement les organes de la sensibilité physique, puisque les sensations qu'ils reçoivent des corps extérieurs parviennent à l'âme immédiatement et sans *milieu*, par le contact même des corps ou de leurs émanations; et le tact, en particulier, n'est répandu sur toute la surface du corps que parce que nous pouvons être blessés par tous les corps qui nous environnent, et l'être dans tout notre corps. Ces organes, je le répète, n'ont pas besoin d'éducation, et sur les sensations un homme n'a rien à apprendre de ses semblables. Tous les âges, tous les sexes, toutes les constitutions, reçoivent des mêmes objets les mêmes sen-

sations, sinon égales en intensité, du moins semblables en nature. Il est vrai que les organes de la vue et de l'ouïe peuvent, outre les images et les sons, transmettre aussi des sensations qui affectent même physiquement la sensibilité; mais ces sensations à *distance* sont plus vivement ressenties par l'âme, à mesure que le corps auquel elle est unie est plus faible. Ainsi, par exemple, la vue d'une blessure ou le cri d'un homme souffrant, qui font tomber en syncope une femme d'une excessive sensibilité, ne feront aucune impression sur le chirurgien qui panse le blessé; et plus un homme est fortement constitué, moins il ressent ces sensations à distance, qui ne viennent que par les sens de la vue ou de l'ouïe, au lieu qne tout homme, dont les organes sont en état de santé, ressent, quelle que soit sa constitution, une brûlure, une odeur, une saveur. Je ne sais même si cette excessive sensibilité physique que tout affecte, et ce qu'elle ressent immédiatement, et ce qu'elle ne fait que voir ou entendre, un enfant qui tombe, un animal qui crie, un verre qui se casse, etc., devenue aujourd'hui plus générale par des abus de régime, l'excès des plaisirs et leurs suites héréditaires, même par des causes morales, n'a pas égaré la physiologie, qui, trouvant partout cette sensibilité, s'en est exagéré l'influence, et a fini par regarder comme une propriété fondamentale de notre constitution morale ce qui n'est trop souvent qu'un accident de notre constitution physique.

La vue est proprement l'organe de l'imagination, et l'ouïe celui de l'entendement. Ce n'est que dans notre organe visuel que se peignent les images des objets, et le mot *entendement*, qui se prend pour la faculté qu'a notre âme de concevoir des idées, exprime assez qu'une idée connue n'est qu'une expression *ouïe*.

L'ouïe peut suppléer à la vue pour transmettre à l'imagination, par le moyen du discours, l'image d'un objet corporel, et la vue peut suppléer à l'ouïe pour transmettre à l'entendement, par le moyen de l'écriture, les expressions des idées;

mais, comme le discours ne transmettra jamais à un aveugle que des images très-imparfaites des objets corporels, l'écriture malgré tous les vœux que peut former un louable enthousiasme, ne transmettra jamais à un sourd que des idées bien incomplètes des objets intellectuels. L'image sera toujours bien plus vivement tracée par la vue de l'objet ou la figure que par la description qu'on peut en faire, et l'idée plus fortement excitée par le discours que par la simple lecture, parce que l'action oratoire parle en même temps à toutes les facultés de l'âme, à l'entendement par l'impression des idées, à l'imagination par l'expression que fait sur elle l'action extérieure de l'orateur, et même à la sensibilité du grand nombre par l'accent des différentes passions, et les diverses inflexions de la voix.

Le sentiment provient-il d'un jugement que l'âme porte sur la sensation qu'elle éprouve? jugement dont une longue habitude et une répétition continuelle l'empêchent de se rendre compte; n'est-il qu'un instinct d'appétit ou d'aversion, dont les déterminations subites, instantanées, irréfléchies, précèdent tout jugement, et préviennent la volonté? Ces deux opinions ont eu leurs partisans, et elles paraissent en elles-mêmes assez indifférentes, puisque le jugement, s'il y a lieu, a toute la rapidité de l'instinct, ou l'instinct, s'il en existe en nous, toute la certitude du jugement.

C'est ici le lieu de relever une erreur des physiologistes modernes, qui n'est, à la vérité, qu'une conséquence de leurs principes, mais qui a été cause du rôle un peu ridicule qu'on a fait jouer à la sensibilité dans le commerce de la vie, et même dans les productions de l'esprit. Comme on a placé tout le moral de l'homme dans la sensibilité physique, on y a cherché la raison de tous les devoirs de l'humanité, et chacun à l'envi, a exagéré sa sensibilité, pour faire croire à ses vertus. Mais l'homme n'est pas bon et humain parce qu'il est physiquement sensible, mais parce qu'il est être moral et raisonnable, et qu'il est excité par la moralité de son être, et déterminé par sa rai-

son à soulager les maux de ses semblables. Sa sensibilité physique ne produit que des sentiments personnels, c'est-à-dire, l'*égoïsme;* et le mot *égoïsme*, et même la chose, datent, dans la société, de la même époque que cette explosion universelle de sensibilité. Un poëte a pu dire :

Non ignara mali, miseris succurrere disco.

« Malheureuse, j'appris à plaindre le malheur.

Ce sentiment est même d'une extrême délicatesse dans la bouche d'une reine qui recueille de malheureux proscrits, et qui sent le besoin de rassurer l'infortune, que la vue de la grandeur et de la prospérité intimide toujours et quelquefois indispose. Mais l'expérience prouve que le malheur endurcit l'homme à ses propres maux et à ceux des autres, plutôt qu'il ne le rend compatissant. Il n'est pas du tout nécessaire de souffrir, pas même d'avoir jamais souffert, pour soulager les maux d'autrui. Une excessive sensibilité rend celui qui en est atteint entièrement incapable de secourir les autres. Une Sœur de la Charité, dont une vie occupée et une conduite vertueuse ont éloigné les maux physiques n'en donne pas moins à ses malades les soins les plus compatissants; et les sauvages, sensibles comme les autres hommes aux maux qu'ils souffrent, ne le sont pas du tout aux tourments horribles qu'ils font souffrir à leurs ennemis, et même entre eux, l'humanité, la tendresse, l'amitié, pas même l'amour, ne se manifestent par aucun de ces témoignages extérieurs que ces sentiments produisent même involontairement chez les peuples civilisés[1].

Ce n'est pas sans motif que je me suis étendu sur la sensibilité physique, que j'abandonnerai bientôt pour ne m'occuper que de l'entendement et de l'imagination, facultés purement intellectuelles, et dont les opérations, soit idée, soit image,

[1] Voyez le *Voyage de M. Péron aux terres australes*, cité plus bas.

constituent proprement la *pensée*. Les physiologistes modernes ont fait toute notre âme de cette sensibilité physique, et pour le prouver il suffit de répéter ce passage, dans lequel l'auteur des *Rapports* dit avec tant de confiance, et comme une vérité désormais hors d'atteinte : « Nous ne sommes pas sans » doute réduits à prouver que la sensibilité physique est la » source de toutes les idées et de toutes les habitudes qui con- » stituent l'existence morale de l'homme. »

Je me résume : si penser c'est sentir, sentir c'est penser. Mais quand je pense au carré de l'hypothénuse, par exemple, peut-on dire que je *sens* le carré de l'hypothénuse? suffit-il de penser à la douleur pour en ressentir les atteintes? Quand je me brûle, ma sensibilité éprouve une sensation, mon imagination perçoit l'image de l'objet qui l'a produite, mon entendement conçoit l'idée de la destruction de mon corps, et m'avertit d'en faire cesser la cause. Il est vrai que cette sensation, cette image et cette idée paraissent se confondre, mais elles n'en sont pas moins distinctes l'une de l'autre; car, si je laisse brûler à dessein quelque partie de mon corps comme remède à de plus grands maux, l'idée de ma conservation me fera supporter cette douleur salutaire que la même idée de conservation me faisait éviter et fuir lorsqu'elle n'était qu'un mal sans utilité. Je pense donc à ma conservation et non à la brûlure, et comme je ne la sens pas lorsque je ne fais qu'y penser, on peut dire que je n'en ai pas proprement la pensée lorsque je la sens; et autrement il s'ensuivrait qu'une plus grande sensibilité physique produirait une plus grande force d'entendement ou d'imagination, ou réciproquement qu'une plus grande force d'entendement et d'imagination produirait une plus grande sensibilité. Or, le contraire est prouvé par de nombreux exemples, et même on voit fréquemment une application soutenue à des choses d'imagination ou d'entendement émousser ou même anéantir la sensibilité.

L'imagination et l'entendement sont nettement distingués l'un de l'autre, dans le fait, et dans l'opinion générale, mani-

festée par le langage usuel. L'imagination se développe la première, et l'organe de la vue, qui en est le sens spécial, est, de tous les organes, le premier formé. Elle se développe par les impressions que nous recevons des corps extérieurs, au milieu desquels nous sommes placés; impressions qui précèdent les connaissances distinctes que l'entendement acquiert par les expressions des objets intellectuels qui lui sont transmises par la parole orale ou écrite. Chez les femmes, les enfants, les peuples peu avancés, l'imagination est plus vive et plus mobile, c'est-à-dire, plus prompte à se faire des images des objets, et souvent plus heureuse à les exprimer. De là les progrès des femmes dans la peinture, seul des arts d'imitation qu'elles aient cultivé avec succès; de là le goût naturel des enfants et des sauvages pour dessiner ou figurer les objets [1]; de là l'habitude aux uns et aux autres de gesticuler en parlant, et de figurer les objets par les attitudes du corps, ou d'imiter les sons par les inflexions de la voix, et même d'employer dans le discours les métaphores et les comparaisons. L'entendement ou la faculté de concevoir des idées est plus étendu est plus fort chez les hommes faits et les peuples avancés, et l'on peut dire qu'il est tour à tour cause, moyen et effet de la civilisation. L'imagination et l'entendement s'excluent trop souvent l'un l'autre. Les hommes à imagination, les artistes les plus habiles, sont, en général, peu propres aux méditations que demandent les sciences morales ou la théorie transcendante des sciences physiques. Les savants ont rarement le goût des arts d'imitation, qui supposent une imagination vive et exercée. Le génie, considéré d'une manière absolue, est la réunion au plus haut degré de la faculté d'imaginer et de celle de concevoir. Ainsi, dans les langues, expression de l'esprit humain, la plus belle serait celle qui ex-

[1] Les enfants, comme les sauvages, ne savent figurer les objets que par leurs contours, et ne mettent point d'ombres. La peinture des Chinois n'est presque pas autre chose. Il faut, ce semble, que l'esprit soit éclairé lui-même pour apercevoir les effets de la lumière sur les corps.

primerait avec plus de vérité les idées, les images, les sentiments, je veux dire celle dont la syntaxe suivrait de plus près, dans ses constructions, l'ordre naturel des idées, fondé lui-même sur la nature des choses; celle dont les locutions seraient les plus figurées et les plus métaphoriques, et dont l'accent exprimerait les divers sentiments avec le plus de force, de grâce et de douceur. Ainsi, pour donner un exemple de ce qu'il faut entendre par l'accent d'une langue, expression des sentiments, on peut remarquer que les langues anciennes et quelques langues modernes, avec leurs sons tous éclatants, leurs désinences toutes pleines et fortes, ou leurs syllabes longues et brèves, ont beaucoup plus l'harmonie imitative des bruits et des mouvements physiques, et que la langue française, avec ses sons voilés, ses terminaisons muettes et presqu'insensibles, a, ce me semble, beaucoup plus que toutes les autres, l'accent du cœur et l'harmonie du sentiment.

Les sciences morales appartiennent à l'entendement, les sciences physiques beaucoup plus à l'imagination, les arts à la sensibilité. Dans les sciences physiques, tout est images et figures, même dans la géométrie, suivant la remarque du P. Malebranche, lui-même bon géomètre. L'*analyse* géométrique se rapproche davantage des sciences de l'entendement, et l'on pourrait appeler cette partie des mathématiques la géométrie de l'intellect, et celle qui se sert de figures la géométrie des sens. En effet, l'*analyse* emploie non des figures représentatives des contours, et des formes des objets, mais des *expressions* ou plutôt des *signes*, qui revêtent, sinon des idées, du moins des pensées abstraites, et composent une langue écrite, particulière à cette science. Malebranche oppose aussi les sciences d'entendement aux sciences d'imagination.

« Il y a, dit ce philosophe, bien de la différence entre la
» science qui dépend de l'étendue de la mémoire et de la
» force de l'imagination, et celle qui consiste dans une vue
» purement intellectuelle, et dans laquelle l'imagination n'a
» part qu'indirectement. Certains savants font plus d'usage de

» leur mémoire et de leur imagination que de leur esprit; et » je vois tous les jours que ceux qu'on estime le plus pour » leur érudition sont des gens d'un esprit si petit, si troublé, » si dissipé, qu'ils ne sont pas capables d'entrevoir des vérités » que d'autres comprennent sans peine. » Ce sont cependant des hommes à imagination, des poëtes, des romanciers, des naturalistes, des géomètres, quelquefois des artistes, qui ont apprécié, dans le dix-huitième siècle, le mérite des philosophes du siècle précédent. Ainsi, lorsque ces grands hommes ont été jugés par des hommes d'esprit, on peut assurer qu'ils n'ont pas toujours été *jugés* par leurs *pairs*.

CHAPITRE VIII.

DE L'EXPRESSION DES IDÉES.

Nous reviendrons dans ce chapitre sur la nécessité des expressions ou paroles, pour penser aux choses qui ne peuvent se peindre à notre esprit sous des images.

Comme nous ne pouvons rien imaginer, c'est-à-dire nous former des images d'aucun objet, que par les impressions que les corps extérieurs font sur nos organes, lesquelles impressions, devenues intérieurement des images, peuvent être transportées au dehors par le geste ou le dessin, ainsi nous ne pouvons rien *idéer*, si l'on me permet cette expression, je veux dire avoir des idées présentes des choses qui ne tombent pas sous le sens, qu'à l'aide des expressions que nous recevons du dehors par la parole ouïe ou lue, et que nous transportons au dehors par la parole articulée ou écrite.

On confond assez souvent les *expressions* et les *signes*, et je ne crois pas que, dans le langage exact de la métaphysique, ces mots puissent être employés l'un pour l'autre. Le mot *signes* me paraît convenir uniquement à tout ce qui sert à figurer au dehors, ou à représenter un objet corporel, et même il est à remarquer que, dans la langue latine où nous avons pris ce mot, *signa* signifie des statues, des tableaux, c'est-à-dire des images et non des paroles; *expressions*, au contraire, convient proprement à la parole, à cette incompréhensible faculté de l'esprit et du corps, par laquelle l'être intelligent se révèle, se rend sensible, *s'exprime* tout entier. Ici la métaphysique est parfaitement d'accord avec les notions familières et le langage usuel, puisqu'on dit communément d'un homme qui parle,

qu'il *s'exprime* bien ou mal, et que les mots sont appelés des *expressions*. D'ailleurs, si le mot qui exprime un objet matériel, *maison,* par exemple, n'est que le *signe* de cet objet, dont l'expression vraie et naturelle est l'image tracée par le dessin, le mot, pour les objets intellectuels, est bien plus que le *signe* de ces objets. Il est pour l'esprit l'objet lui-même, puisqu'il en est l'expression naturelle, la seule *expression,* et celle qui ne peut être directement suppléée par aucune autre... Le mot *maison* est l'objet nommé à l'esprit, mais non *représenté* ou figuré pour l'imagination, puisqu'il ne pourrait être représenté que par l'objet lui-même ou son image; mais le mot *justice* est non-seulement l'objet nommé, mais encore il est exprimé pour l'entendement, et pour le mien propre lorsque je pense le mot *justice,* et pour celui des autres lorsque je le parle.

Ainsi, les chiffres de l'arithmétique, les expressions algébriques, les figures géométriques, sont proprement les *signes* de ces différentes langues, parce qu'ils expriment, les uns par une convention universelle, les autres par le contour figuré des objets, les quantités en nombre ou en étendue qui sont la matière même de ces sciences et le sujet de leur enseignement; langues partout les mêmes, et dans lesquelles un Français est assuré de traduire exactement un auteur chinois, tandis qu'il est à peu près démontré qu'il ne pourra rendre que d'une manière très-imparfaite dans sa langue un ouvrage de belles-lettres écrit dans une langue étrangère.

Les mots ou expressions s'appellent encore des *termes*, parce qu'ils *terminent* ou limitent en quelque sorte l'idée : cette métaphore est prise des corps que nous n'apercevons en eux-mêmes, et ne distinguons les uns des autres que par les lignes qui les *terminent* dans l'étendue en général, et marquent le lieu particulier que chacun occupe dans l'espace; car si chaque corps n'était pas terminé par des lignes et des contours qui le distinguent des autres corps, il n'y aurait qu'une étendue *indéterminée,* indéfinie, et point de corps particuliers; et de même si chaque idée n'avait pas son *terme* ou son expression propre,

qui la distingue des autres idées, et la *détermine* à signifier un objet, il n'y aurait en nous qu'une faculté générale de concevoir, sans idée particulière d'aucun objet.

Puisque nous traitons de la nécessité de l'expression pour penser aux objets qui ne peuvent être pensés sous des images, je répéterai ici une comparaison que j'ai déjà employée dans une dissertation particulière sur ce même sujet [1], et qui me paraît jeter un grand jour sur cette question.

« Si je suis dans un lieu obscur, je n'ai pas la vision oculaire, ou la connaissance par le sens de la vue, des corps » qui sont près de moi, pas même de mon propre corps; et » sous ce rapport, tous ces corps, quoique réellement existants autour de moi, sont, à mon égard, comme s'ils n'étaient pas. Mais, si un rayon de lumière vient tout à coup à » pénétrer dans ce lieu, tous les corps en reçoivent leur expression particulière, je veux dire, leur forme et leur couleur; chaque objet se produit à mes yeux par les contours et » les lignes qui le terminent; j'aperçois tous ces corps, je les » distingue tous les uns des autres, je vois et je distingue » mon propre corps, et je juge les rapports de figure, de grandeur, de distance, que tous ces corps ont entre eux et avec le » mien.

» L'application est aisée à faire. Notre entendement est ce » lieu obscur où nous n'apercevons aucune idée, pas même » celle de notre propre intelligence, jusqu'à ce que la parole » humaine, dont on peut dire aussi, comme de la parole » divine, *qu'elle éclaire tout homme venant en ce monde,* pénétrant jusqu'à mon esprit par le sens de l'ouïe, comme le » rayon de soleil dans le lieu obscur porte la lumière au sein » des ténèbres, et donne à chaque idée, pour ainsi dire, la » forme et la couleur qui la rendent perceptible pour les yeux » de l'esprit. Alors chaque idée, appelée par son nom, se présente, et répond, comme les étoiles dans le livre de Job au

[1] *Législation primitive*

» commandement de Dieu : *me voilà*, alors seulement nos
» propres idées sont exprimées même pour nous, et nous pou-
» vons les exprimer pour les autres. Nous nous entendons
» nous-mêmes, et nous pouvons nous faire entendre des au-
» tres hommes; nous avons la conscience de nos propres idées,
» et nous pouvons en donner aux autres la connaissance : et
» comme l'œil éclairé par la lumière distingue chaque corps
» à sa forme et à sa couleur, et juge les rapports que les corps
» ont entre eux, et qui sont l'objet des sciences physiques, ainsi
» l'entendement, éclairé par la parole, distingue chaque idée
» à son expression particulière, et juge les rapports que les
» idées ont les unes avec les autres, rapports qui sont l'objet
» de toutes les sciences morales. L'idée ainsi *marquée* a cours
» dans le commerce des esprits, où elle ne serait pas reçue
» sans cette empreinte, comme l'expression sans l'idée n'y
» vaudrait que comme son : semblable à ces monnaies effacées
» ou étrangères, qui, dans les échanges, ne sont reçues que
» pour leur poids. C'est uniquement la vérité de cette analogie
» de la lumière à la parole, et des opérations de l'intelligence
» à la vision corporelle, qui a introduit dans toutes les lan-
» gues ces locutions par lesquelles les hommes expriment les
» qualités natives ou acquises, positives ou négatives de l'es-
» prit, *être éclairé, avoir des lumières, s'énoncer avec clarté,*
» *esprit lucide, pensée lumineuse, pensée obscure, aveuglement*
» (qui même ne se prend qu'au sens moral), et même le mot
» *vision* s'applique aussi à certains états de l'esprit, puisqu'on
» dit *vision mentale,* comme l'on dit vision corporelle. »

Ainsi, comme la lumière matérielle est nécessaire à notre faculté d'imaginer pour qu'elle se forme des images des corps, de même la parole est nécessaire à notre faculté de concevoir pour qu'elle se forme des idées d'objets intellectuels; en sorte qu'en transposant les termes, on peut dire que la lumière *parle* à l'imagination pour lui révéler l'existence des corps, et que la parole *éclaire* l'entendement pour lui montrer les objets intellectuels.

Il semble que Duclos ait saisi cette analogie de la parole à la lumière, lorsqu'il dit : « L'écriture est née tout à coup, et » comme la lumière. »

Ainsi, quand nous cherchons nos propres idées, nous ne faisons réellement que chercher les mots qui les expriment, puisque l'idée ne se montre à l'esprit que lorsque le mot est trouvé, et même les mots dont on se sert pour exprimer la correspondance des mots aux idées, *rendre, exprimer*, *représenter*, signifient tout seuls que le mot nous *rend* l'idée que nous cherchons, et qui serait perdue sans l'expression qui la *représente* ou la *rend présente* à l'esprit.

Ainsi, j'ai besoin d'exprimer par un seul mot l'idée d'un esprit à la fois juste et pénétrant; je cherche l'idée que j'ai sans doute en moi, puisque j'en attends l'expression, mais qui, faute d'une expression qui la *rende* ou la *représente,* ne se montre pas encore pleinement à mon esprit. Les mots *vivacité, pénétration*, *subtilité,* s'offrent à ma mémoire, mon esprit les rejette, et l'on dirait que l'idée les refuse après les avoir essayés comme un vêtement qui n'est pas fait pour elle. Le mot *sagacité* vient enfin, et mon idée l'adopte comme son expression propre; et alors seulement, mais à l'instant, elle se manifeste à mon esprit dans toute sa plénitude. Dans le calcul des quantités, si je cherche la différence des deux nombres 264 et 97, ou la somme des deux nombres 133 et 248, cette différence et cette somme sont des idées de rapports qui ne sont présentes à mon esprit que lorsque j'ai trouvé les *expressions* arithmétiques 167 et 381 : jusque-là, je cherche, je tâtonne, je n'ai point d'idées. Encore un exemple, pris dans les choses les plus familières de la vie; nous éprouvons tous les jours le besoin qu'un nom, un mot rappelle à notre esprit une personne que nous devons voir, un lieu où nous devons aller, une affaire que nous devons traiter, et de là vient que très-souvent on se souvient vaguement d'avoir quelque chose à faire, ou une personne à voir tel jour et à telle heure, et que cependant on y manque, faute d'un mot qui aurait remis l'esprit sur la voie, et

rappelé l'idée précise de la chose que l'on doit faire, ou de la personne que l'on doit voir. Ainsi l'on oublie les expressions et non pas précisément les idées, puisque l'idée se montre aussitôt que l'expression se présente. Les gens distraits, et généralement ceux qui manquent de présence d'esprit, n'ont pas moins d'idées ou d'esprit que les autres, et même assez souvent ils en ont davantage; mais ils ont les idées moins présentes, parce qu'ils ont moins que les autres la mémoire des expressions; c'étaient les expressions, et non assurément la science et la doctrine, qui manquaient au célèbre Nicole, lorsqu'il disait d'un certain docteur, qui, avec moins de connaissances, avait sur lui beaucoup d'avantages dans la dispute : « Il me » bat dans le cabinet, mais il n'est pas au haut de l'escalier que » je l'ai confondu. »

Nous pouvons, en réfléchissant sur nos premières études, apercevoir clairement cette correspondance des mots et des idées. Un enfant qui apprend le latin, lorsqu'il a une *version* à faire, a sous les yeux des mots dont il cherche les idées; lorsqu'il fait un thème, il a dans l'esprit des idées dont il cherche les mots. En cherchant le sens des mots latins dans le Dictionnaire *latin-français*, il trouve les idées qui lui manquent, comme, en cherchant l'expression des idées dans le Dictionnaire *français-latin*, il trouve les mots qu'il désire. Jusque-là, il ne sait ni ce que signifient les mots latins, ni quelle est l'expression latine des idées qui se montrent à son esprit sous des expressions de sa langue naturelle. Aussi l'on peut remarquer que les enfants qui annoncent le plus de talents et de dispositions réussissent en général beaucoup mieux à faire des versions qu'à composer des thèmes. Un esprit vif et pénétrant doit se plaire plutôt à chercher des idées qu'à chercher des mots, parce qu'il peut, dès les premières phrases, deviner à peu près le sens d'un passage, et qu'il ne peut jamais, quelle que soit sa sagacité, deviner les mots d'une autre langue [1].

[1] Chercher le mot d'une énigme ou d'un logogriphe n'est réellement que

Ainsi, et je crois que cette comparaison mérite quelque attention, les expressions sont à notre esprit ce que le *tain* est à une glace. Sans le *tain*, nos yeux ne verraient pas dans le verre les images des objets; ils ne s'y verraient pas eux-mêmes. Sans les expressions, notre esprit n'apercevrait pas les idées des objets, il ne s'apercevrait pas lui-même; et l'idée, quoique présente, passerait en quelque sorte à travers l'esprit, sans laisser de trace, comme, sans le *tain* qui la retient, l'image des objets traverserait le verre sans s'y réfléchir. Et ici encore nous retrouvons ces deux expressions, *réflexion* et *réflection*, les mêmes au fond (quoique l'orthographe moderne ait mis entre elles, pour la précision des idées, quelque différence), parce qu'elles signifient des opérations semblables dans les choses morales et dans les choses physiques.

Si je ne craignais même d'épuiser cette comparaison, je ferais observer qu'une glace non étamée offre, sous certains aspects, quelque ombre vague et sans couleur, et comme un fantôme des objets, à peu près comme notre intelligence, tant que le mot propre ne fixe pas l'idée avec précision, n'a que des aperçus vagues, confus, incomplets de ses propres pensées.

Je ne sais si les anciens n'avaient pas quelque notion de cette vérité, que ce qu'on appelle improprement l'*art de penser* n'est que l'art de revêtir les pensées de l'expression qui leur est propre, c'est-à-dire, l'art de parler pris dans le sens le plus étendu, lorsqu'ils donnaient au mot *grammaire* une acception si générale, et qu'ils y comprenaient presque toutes les sciences de l'entendement; mais cette vérité a été un peu plus développée chez les modernes. J. J. Rousseau a dit avec beaucoup de

chercher une idée, et tout ce qui fait la difficulté de ces deux exercices de l'esprit et la différence de l'un à l'autre, c'est que dans l'énigme on cherche à démêler l'idée au milieu de plusieurs autres idées souvent fort étrangères à la véritable, et que l'auteur vous présente pour vous embarrasser, et que dans le logogriphe on cherche à reconnaître l'expression sous les nombreuses décompositions qu'on lui a fait subir; en sorte que le logogriphe joue sur le mot, et l'énigme sur l'idée.

raison : « Ce sont là des idées qui ne peuvent s'introduire dans » l'esprit qu'à l'aide des mots, et l'entendement ne les saisit que » par des *propositions :* car, si tôt que l'imagination s'arrête, » l'esprit ne marche plus qu'à l'aide du discours; » ce qui signifie que les objets qui ne peuvent être représentés à mon esprit sous des images ne lui sont connus que par les expressions qui revêtent les idées que nous en avons.

M. Duguald-Stewart, chef de l'école écossaise, dans son ouvrage de la *Philosophie de l'esprit humain,* dit aussi : « Pour » penser les genres et les universaux (c'est-à-dire, aux idées » générales ou morales), les mots sont indispensables... Il est » impossible, sans langage, de s'occuper d'objets ou d'événe» ments qui n'ont point frappé les sens. » Haller dit la même chose dans ses *Éléments de physiologie :* « L'esprit est tellement » accoutumé à se servir de signes ou d'expressions, qu'il ne » pense plus qu'au moyen de mots, et qu'il ne reçoit les repré» sentations des objets que des seules impressions que les sons » font sur l'oreille, excepté dans le petit nombre de cas où une » affection vive rappelle l'image elle-même de l'objet. » *Ita assuevit anima signis uti, ut mera per signa cogitet ac sonorum vestigia sola omnium rerum repræsentationes animæ offerant, rarioribus exemplis exceptis, quando affectus aliquis imaginem ipsam revocat.* Ainsi, suivant le célèbre Haller, on pense au moyen des paroles, toutes les fois qu'on ne pense pas au moyen des images, et ce savant ne me paraît s'être trompé qu'en ce qu'il fait pour notre esprit une habitude de ce qui est pour lui une nécessité; car les habitudes générales de l'esprit ne peuvent être que les *nécessités* de sa nature. Enfin, l'univers entier est dans ce sentiment, puisque, dans toutes les langues, expression fidèle des pensées universelles, on dit, *s'entretenir avec soi-même, s'entendre soi-même,* comme on dit *s'entretenir avec les autres, être entendu des autres*, parce que c'est par le même moyen, je veux dire par le langage intérieur ou extérieur qu'on parle avec soi-même, ou avec les autres qu'on s'entend soi-même, et qu'on se fait entendre des autres.

L'auteur des *Rapports du physique et du moral* semble s'écarter de ce sentiment, lorsqu'il dit d'une manière générale : « On peut penser sans se servir d'aucun idiome connu; » ce qui est vrai sans doute, tant qu'on pense par images et à des objets figurables, mais ce qui est faux, lorsqu'on pense à des objets qui ne peuvent être figurés à l'esprit sous des images : c'est ce que cet auteur n'a pas assez distingué, et de là viennent les contradictions où il tombe dans la même page. « Un » enfant, dit-il, avant d'entendre et de parler la langue de ses » pères, a sans doute des figures particulières qui lui servent » à se représenter les objets de ses besoins, de ses plaisirs, de » ses douleurs; il a sa langue. » Rien de plus vrai : l'enfant a la langue ou les signes de l'imagination, même avant que ses organes soient assez formés pour qu'il ait la langue de la raison ou de l'entendement, c'est-à-dire qu'il a les images des objets que ses yeux lui rapportent, avant de connaître le nom de ces objets. Son père, sa mère, sont image pour son esprit; aussi, tant qu'il n'a pu apprendre à distinguer les objets par la représentation fréquente des mêmes images, il donne assez indifféremment le nom de *maman,* de *papa* à tout homme, à toute femme vêtus à peu près comme son père ou sa mère. Ses besoins, ses plaisirs, même ses douleurs, sont pour lui des images, parce qu'il les rapporte aux objets qui sont l'occasion de ses sensations. De là son ardeur à demander et à saisir les objets à l'occasion desquels il a reçu des sensations agréables, et son empressement à éloigner de lui ceux qui ont été l'occasion de ses douleurs, et qu'il regarde comme la douleur même. Ainsi, il s'irrite contre le vase dans lequel on lui a servi une boisson amère, ou contre la pierre qui l'a fait tomber, comme si l'amertume était le vase, ou que le mal qu'il s'est fait en tombant fût la pierre elle-même; ainsi, il embrasse avec ardeur et affection la boîte où il a trouvé quelque chose qui flatte son goût, et il confond la sensation agréable qu'il a éprouvée avec la boîte qui en a été l'occasion. On voit même que les mères et les nourrices entrent tout à fait dans ce sentiment, lorsque,

pour apaiser un enfant, elles injurient, elles châtient quelquefois devant lui les objets innocents qui ont été l'occasion de ses peines. Pour l'enfant qui naîtrait privé de la vue, les sons même inarticulés ou le tact seraient les signes qui lui rappelleraient à la longue les personnes et les choses : il verrait, en quelque sorte, les hommes par le sens de l'ouïe, comme on peut dire que les sourds les entendent par les yeux. Ainsi, pour un aveugle-né, un homme n'est qu'une voix, et pour un sourd qu'une mécanique. La musique est proprement la langue des sons; chantée, elle en est la langue parlée, et notée, la langue écrite. Aussi, deux lignes plus bas, l'auteur des *Rapports* dit expressément : « Je le répète, sans signes il n'existe » pas de pensée; » et ailleurs, généralisant cette proposition, il ajoute : « Un peuple dont la langue est bien faite doit nécessairement à la longue se débarrasser de tous ses préjugés... » Un peuple dont la langue est mal faite ne paraît guère pouvoir franchir certaines bornes dans les sciences et dans les » arts... Ce n'est jamais sans que la langue s'améliore sensiblement qu'il fait des progrès réels. » Ainsi, un peuple dont la langue est mal faite ne peut pas faire de progrès, et il ne fait pas de progrès sans mieux faire sa langue. La contradiction est évidente; toutes ces propositions, qu'on retrouve dans tous les ouvrages de la même école, sont louches et sophistiques. Un peuple ne fait pas des progrès parce qu'il améliore sa langue, mais il améliore sa langue parce qu'il fait, ou lorsqu'il fait des progrès; la langue n'est pas la cause de ses progrès, elle en est le résultat et l'indice. Il parle avec plus d'exactitude, parce qu'il pense avec plus de justesse. Encore faut-il distinguer la langue de l'imagination et des arts de la langue de l'entendement et de la morale. Lorsqu'un artiste ou un physicien inventent ou découvrent, l'un un nouveau procédé dans les arts, l'autre une propriété inconnue de la matière, ils donnent à leur invention ou à leur découverte un nom particulier et nouveau, au moins par son acception. L'art s'est étendu, et le mot dont il a enrichi ou allongé la langue en est la preuve; mais dans la

morale, je veux dire dans la morale chrétienne, malheur au peuple chez qui l'on invente des mots nouveaux! car de nouveaux mots expriment de nouvelles idées, et de nouvelles idées, dans la morale du christianisme, sont des idées fausses et perturbatrices de la société. Alors le peuple se détériore, loin de s'améliorer, et sa langue se corrompt au lieu de se perfectionner. Il me serait aisé de fournir la preuve de l'un et de l'autre, si je voulais mettre sous les yeux du lecteur le nouveau vocabulaire de la langue révolutionnaire, et en faire voir la correspondance intime avec nos folies et nos désordres; et même, sans parler de ces temps odieux, je demanderai si la langue que les nouveaux moralistes veulent nous donner *est mieux faite* que celle que nous avions reçue de nos pères, celle qu'avaient parlée Pascal, Bossuet, Massillon, Bourdaloue, Fénelon, Labruyère, et s'il nous faudra désormais en effacer les mots Dieu, âme, religion, etc., dont l'imagination de quelques peuples a pu défigurer l'acception, mais dont la raison de tous les peuples a retenu le type général, malgré l'altération locale des formes.

Non-seulement l'homme pense aux objets matériels par l'impression qu'il en reçoit actuellement ou qu'il en a reçue, impression qui est image, son, odeur ou saveur, etc., selon les organes par lesquels ces impressions parviennent à son âme, et les images qu'elles produisent, ou les sensations qu'elles excitent; non-seulement il peut rendre ces impressions par le geste, le dessin, les mouvements indélibérés; mais il peut réfléchir sur ces impressions, observer les qualités des objets qui les font naître, et les comparer entre elles, c'est-à-dire qu'il peut étudier les rapports que ces corps ont entre eux ou avec son propre corps. Or, cette faculté de saisir des rapports, même entre des objets matériels, réside dans l'entendement et non dans l'imagination; car, si l'imagination voit les corps qui sont extérieurs et font image, l'entendement pénètre leurs rapports qui sont immatériels, et ne peuvent être figurés indépendamment de l'objet; et c'est proprement *l'étendue intelligible* du P. Malebranche.

L'homme a donc exprimé dans la langue propre de l'entendement, ou par la parole, les objets même figurables, et les rapports qu'ils ont entre eux et avec lui. Mais comme l'entendement tend toujours à généraliser, il simplifie, en traduisant dans la langue qui lui est propre, les signes de l'imagination ou les images, et il nomme, d'un seul mot, toutes les parties dont un corps est composé, tous les individus d'une espèce, toutes les espèces d'un genre, et même la collection entière des individus, des genres et des espèces. Ainsi, si l'imagination veut se figurer un arbre, un cheval, elle est obligée d'en voir à la fois toutes les parties, et, si elle veut les dessiner, de les parcourir successivement. Si elle voulait figurer cent chevaux, cent arbres, elle serait obligée de figurer, l'un après l'autre, cent individus du genre des arbres ou de celui des chevaux; si elle voulait figurer tous les animaux, il faudrait qu'elle les fît comparaître tous devant elle; enfin elle ne pourrait jamais imaginer ni figurer à la fois tous les êtres créés, au lieu que l'entendement, parlant sa propre langue, dit, un cheval, un arbre, cent chevaux, cent arbres, les animaux, les végétaux, l'univers, et par ces seuls mots il exprime simultanément toutes les parties du cheval ou de l'arbre, tous les individus qui composent le nombre de cent chevaux ou de cent arbres, tous les végétaux, tous les animaux qui peuplent l'univers, tous les êtres qui composent le monde, et le monde lui-même avec tous les êtres qu'il renferme. Telle est même la force merveilleuse de cette faculté de simplifier par la parole, et conséquemment par la pensée, que le *singulier*, dans le nom des objets matériels et composés de *pluralité* de parties ou d'individus, a pour les nommer plus de force même que le *pluriel*, et que le *cheval*, l'*arbre*, exprime plutôt l'espèce entière que les *chevaux* ou les *arbres*.

Ainsi, pour en donner un autre exemple, l'imagination ne peut se figurer cet objet matériel qui sert à l'habitation de l'homme, sans se figurer des murs, un toit, des portes, des fenêtres, un escalier, des appartements, différents étages, etc., etc.,

et ne pourrait le figurer au dehors par le dessin sans que l'œil et la main n'en parcourussent péniblement toutes les parties. L'entendement, au contraire, saisissant tous les rapports qu'ont entre elles les différentes matières qui entrent dans la construction d'un édifice, et ceux qu'il a avec nos besoins pour l'usage auquel nous le destinons, nomme *cabane, chaumière, maison, hôtel, palais*, et, par ces seuls mots, exprime à la fois et l'ordonnance extérieure et intérieure d'une habitation, et le rapport qu'elle a avec notre condition et nos besoins.

Outre la faculté que possède l'entendement d'exprimer par un mot simple la totalité des parties qui entrent dans la composition d'un corps animé ou inanimé, native ou factice, il a encore celle d'*abstraire* ou de séparer par la pensée des corps eux-mêmes, les accidents ou attributs qui en sont physiquement inséparables, et de nommer par un seul mot la collection ou la totalité de ces attributs. Ainsi, tandis que l'imagination ne peut se représenter les couleurs, les saveurs, les étendues, les figures, qu'attachées en quelque sorte au corps qui en est le sujet et qu'elles modifient, l'entendement nomme *blancheur, acidité, longueur, rondeur, etc.*, et par ces mots, il exprime la collection des corps *blancs, acides, ronds, etc.*, et exprime ainsi, non des idées, mais des images, ou des sensations abstraites et composées, et des *accidents* qui ne peuvent réellement ou physiquement subsister indépendamment des corps ou des *substances* auxquels ils sont unis.

Ainsi, les expressions *ordre, sagesse, justice, etc.*, représentent des idées générales ou simples. Les mots *blancheur, odeur, longueur, etc.*, expriment des images généralisées et abstraites d'un grand nombre de corps. De là vient qu'on ne peut employer les premiers qu'au singulier, et qu'on ne peut dire les ordres, les sagesses, les justices, comme on dit les longueurs, les odeurs, parce que les accidents des corps sont purement relatifs, et qu'il peut y avoir plus ou moins de blancheur, de longueur, d'odeur, dans des corps blancs, étendus, odorants; au lieu que la sagesse, l'ordre et la justice sont des attributs

absolus de l'être essentiellement parfait, et qui sont ou ne sont pas : car ce qui serait plus ou moins que juste et que sage ne serait ni juste ni sage, et si l'on peut dire des hommes qu'ils sont justes, qu'ils sont sages, et qu'il y a de l'ordre dans la société humaine, on doit dire de Dieu qu'il est ordre, sagesse et justice.

La métaphysique moderne a confondu trop souvent les idées générales avec les idées généralisées ou abstraites, et elle a, contre toute raison, placé des généralités dans la physique, qui procède par abstractions lorsqu'elle sépare les qualités des corps eux-mêmes, et qu'elle nomme l'étendue, l'espace, le mouvement, et placé des abstractions dans la métaphysique, qui ne considère que des généralités, l'ordre, le pouvoir, la justice, la force, etc., attributs nécessaires de l'Être suprême, qui ne sont fixés ni à un temps ni à un lieu. Il fallait que Condillac eût d'étranges notions sur tous ces objets, lorsqu'il dit : « Les bêtes ont des idées abstraites... Ce qui rend les idées » générales nécessaires, c'est la limitation de notre esprit. » Dieu n'en a nullement besoin, et sa connaissance com» prend tous les individus. » D'où il est évident que cet écrivain n'entend par *généralités* qu'une totalité ou collection d'individualités, et qu'ainsi, à ses yeux, la justice, par exemple, n'est que la collection des êtres justes : comme s'il n'y avait pas une justice, même quand il n'y aurait pas sur la terre un seul homme juste.

Ainsi, toutes nos pensées et toutes leurs expressions sont, ou des idées de vérités générales, ou des images des corps ou faits physiques, ou des abstractions qui ne sont ni des vérités, ni des faits, ni des idées proprement dites, ni des images, mais qui tiennent à la fois des uns et des autres, puisqu'elles sont généralisées dans leur expression, et particulières ou physiques dans leur origine. Ces abstractions sont une pure création de notre esprit, et c'est ce qui les a fait nommer des *êtres de raison*.

C'est une opération de l'esprit sur les *qualités* des corps, à

peu près semblable à celle qu'il fait par l'*analyse* (algébrique) sur les *quantités*. Dans l'une et dans l'autre, il observe les *qualités* ou calcule les *quantités*, à l'aide d'expressions générales, et qui par elles-mêmes ne représentent rien de réel et de particulier.

Dans ce que nous avons dit de la nécessité de l'expression pour la manifestation ou la présence même mentale d'une idée, c'est-à-dire, pour la présentation d'un objet qui ne tombe pas sous les sens et ne fait pas image, on peut trouver un moyen d'accommodement entre les partisans des *idées innées*, et ceux qui ne veulent que des idées acquises par les sens ou des *sensations transformées :* l'idée est innée, son expression est acquise. Si l'idée ne précédait pas dans l'esprit l'expression, jamais on ne pourrait nous faire comprendre le sens des mots, et nous n'attendrions pas plus les mots *ordre* et *justice*, que nous n'entendons des mots forgés à plaisir. La seule différence entre les mots *ordre* et *justice* et les mots *cabricial*, *arci*, *thuram*, du *Médecin malgré lui*, est que les premiers présentent une idée, et que les autres n'ont aucun sens, c'est-à-dire, ne présentent aucune idée. Donc l'idée existe avant le mot qui la rend présente. D'un autre côté l'expression est acquise, puisque nous apprenons à parler et que nous ne parlons pas sans l'avoir appris; mais cette expression, toute acquise ou adventive qu'elle est, est absolument nécessaire à la représentation même mentale, de l'idée, et jamais nous ne pourrions nous entretenir avec nous-mêmes de la beauté de l'ordre et de la vertu, si nous n'avions pas dans l'esprit les expressions qui les représentent, ni en entretenir les autres sans leur faire entendre les mêmes expressions.

Ainsi, l'idée est nécessaire pour que le mot signifie quelque chose et soit proprement une expression, et l'expression est tout aussi nécessaire pour que l'idée soit sensible à l'esprit. Mais l'idée est universelle, donc elle est *native* ou innée; l'expression est locale et différente dans les diverses langues, donc elle est acquise. Ainsi, l'on peut dire que l'idée est à la fois

innée et acquise, *innée* en elle-même, *acquise* dans son expression; et dans ce sens, tout, dans l'homme, et même la vie, est à la fois inné et acquis. Son esprit est inné ou natif, et il acquiert, par l'étude, la réflexion et ses communications avec les autres esprits, de la force, de la justesse et de l'étendue. La vie est innée ou native, puisqu'elle commence avec la naissance; elle est acquise, puisqu'elle se continue ou plutôt se renouvelle à chaque instant, et dès le premier instant, par l'assimilation qui se fait en nous des substances qui l'entretiennent [1].

L'idée n'est donc pas une *sensation transformée*, car que serait une sensation d'ordre ou de justice? Je ne pense pas avoir d'autre sensation de justice que celle d'une action juste ou injuste qui frappe mes sens. Mais, lorsque je vois le meurtre d'un homme, par exemple, ne faut-il pas que j'aie dans l'esprit, antérieurement à cette sensation, des notions du juste et de l'injuste, pour savoir dans quel rang je dois placer cette action, et s'il faut la regarder comme un crime ou comme un acte légitime de pouvoir public, ou de défense personnelle? On ne soutiendra pas sans doute que l'expression toute seule crée l'idée, car alors on pourrait dire, avec quelques philosophes, que l'expression d'un corps sur nos organes crée le corps lui-même. Et d'ailleurs, si l'expression toute seule était l'idée, pourquoi des idées partout les mêmes seraient-elles nommées par des expressions si différentes, et comment le mot *billigkeit* ferait-il naître dans l'esprit d'un Allemand la même idée que le mot *justice* fait naître dans celui d'un Français.

Les idéologues modernes qui ont soutenu, comme une maxime fondamentale, que toutes les *idées viennent des sens*, et qui ont opposé ce principe à l'opinion des *idées innées*, ont mêlé ensemble, et ce n'est pas la seule fois, l'erreur et la vérité, et n'ont pas mieux développé l'une que l'autre. Ils ont con-

[1] MM. Gall et Spurzheim ont fait un ouvrage sous le titre: *Des Dispositions innées de l'âme et de l'esprit*, dans lequel ils établissent que toutes nos dispositions intellectuelles sont *innées*, et se manifestent par les organes corporels.

fondu l'idée et son expression, l'opération de l'âme et celle des organes, opérations distinctes, quoique inséparables, et différentes, quoique indivisibles.

Il y a, au reste, peu de mérite à se ranger, dans cette question, du parti de Descartes, de Fénelon, de Malebranche et de Leibnitz contre Locke et Condillac, et à braver, ainsi accompagné, le ridicule qu'on a voulu jeter sur la question des idées innées, condamnées, sans avoir été entendues. Ceux qui ne veulent rien voir dans l'univers au-dessus de l'homme, ni rien dans l'homme au-delà de ses sens, ont feint de croire que les partisans des *idées innées* les regardaient *innées* comme le sont les besoins naturels ou natifs qui sont nés avec nous; en sorte que, dans cette hypothèse, un homme ne pouvait pas plus ne pas avoir l'idée de Dieu que la sensation de la faim ou de la soif, et que ces idées devaient être dans tous les hommes aussi involontaires, aussi présentes, aussi sensibles, aussi *actuelles* en un mot que ses besoins.

Il ne fallait cependant que lire ce qu'en dit Descartes, pour éloigner tout soupçon d'une interprétation semblable. Voici comme s'exprime sur ce sujet le premier de nos philosophes, lett. XCIX : « Quand j'ai dit que l'idée de Dieu est *naturelle-*
» *ment* en nous, je n'ai jamais entendu, sinon que la nature a
» mis en nous une faculté par laquelle nous pouvons connaître
» Dieu; mais jamais je n'ai écrit ni pensé que de telles idées
» fussent *actuelles,* ou même qu'elles fussent des espèces dis-
» tinctes de la faculté même que nous avons de penser; et
» même je dirai plus, qu'il n'y a personne qui soit si éloigné
» que moi de tout ce fatras d'*entités* scolastiques; en sorte que
» je n'ai pu m'empêcher de rire, quand j'ai vu le grand
» nombre de raisons que *Regius* a ramassées avec un grand
» travail, pour montrer que les enfants n'ont point la connais-
» sance actuelle de Dieu tandis qu'ils sont au ventre de la
» mère... Quoique l'idée de Dieu soit tellement empreinte
» dans nos âmes, qu'il n'y a personne qui n'ait en soi la
» faculté de le connaître, cela n'empêche pas que plusieurs

» personnes n'aient passé toute leur vie sans jamais se re-
» présenter distinctement cette idée. » Aussi le savant éditeur des *Pensées de Descartes*, feu M. l'abbé Emery, remarque sur ce passage que « cette explication fait tomber absolu-
» ment la plupart des objections que l'on a proposées avec
» tant de confiance contre les idées innées. »

Ainsi, les idées innées, selon Descartes et ses disciples qui sont des idées qui sont en *puissance* dans l'esprit de l'homme, c'est-à-dire, des idées que l'homme *peut,* par une faculté naturelle, apercevoir dans son esprit, au moyen de certaines conditions requises pour cette perception mentale, lesquelles conditions sont la connaissance des expressions qui revêtent et nomment ces idées; en sorte qu'on peut dire qu'il *n'y a point d'idée innée sans expression acquise.*

Ainsi, pour donner une dernière image, mais bien sensible, de la fonction de l'esprit et de celle des organes, dans le rapport nécessaire de l'idée et de son expression, l'entendement est comme un papier écrit avec une eau sans couleur, sur lequel l'écriture ne devient visible que lorsqu'on frotte le papier avec une autre liqueur. On peut dire que sur ce papier l'écriture est *innée* en quelque sorte, puisqu'elle existait avant de paraître, et qu'elle a précédé le moyen employé pour la rendre visible; on peut dire qu'elle est *acquise,* puisqu'elle ne se montre que sous la condition et au moyen de la liqueur qu'on y ajoute; et cette comparaison me paraît d'autant plus juste, qu'elle est prise dans une opération tout à fait analogue au sujet que nous traitons.

Ainsi, quoique nos idées ne soient pas *innées,* dans le sens que l'école ancienne l'a peut-être entendu, il n'est pas moins vrai que la loi de Dieu, et généralement toutes les vérités morales sont, comme dit saint Paul, écrites dans le cœur de l'homme, *opus legis scriptum in cordibus nostris,* où elles attendent que la parole transmise à chaque homme par la société, suivant les lois générales du Créateur, vienne les rendre visi-

bles pour l'esprit. *Fides ex auditu*, la foi vient de l'ouïe [1], dit le même apôtre. Il n'y a même qu'à se rappeler la suite de ce passage, pour se convaincre que l'apôtre ne l'a pas entendu autrement : *Testimonium reddente illis conscientiâ ipsorum et inter se cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus;* car il est évident que ce *long entretien avec soi-même*, ce combat intérieur de *pensées qui s'accusent réciproquement ou se justifient,* ne peut avoir lieu sans un discours mental et sans la présence intérieure de la parole, qui *réalise* les pensées, et permet à l'esprit d'en faire le sujet de ses méditations.

C'est cette nécessité de la parole transmise par la société des êtres intelligents pour donner à notre esprit la faculté de lire ses propres pensées, ces pensées gravées au fond de notre être, qui a fait dire à un Père de l'Église que, si un homme juste, isolé de toute société, et sans communication avec des êtres intelligents, n'avait pu recevoir aucune connaissance de la loi de Dieu, Dieu lui enverrait un ange pour l'en instruire, plutôt que de le laisser dans l'ignorance. *Quomodo audient*, dit saint Paul, *sine prædicante?* Et ce qui n'est qu'une supposition à l'égard d'un individu, se vérifie tous les jours dans l'instruction des peuples sauvages par les missionnaires.

Ainsi, la parole, faculté organique ou corporelle, peut donc être regardée en quelque sorte comme le corps de la pensée, et le moyen par lequel la pensée humaine est réalisée, ou rendue sensible, soit pour l'oreille par la parole verbale, soit aux yeux par la parole écrite. La *parole est donc le corps de la pensée... L'intelligence prend donc un corps dans la parole...* Le lecteur à qui les dogmes du christianisme ne sont pas étrangers, en faisant l'application de ces propositions à ce qu'ils nous apprennent des opérations de la suprême intelligence, et de ses relations extérieures avec la société humaine, recon-

[1] Le concile de Trente, session VI, chapitre VI, dit la même chose : « Les » adultes se disposent à la justice, lorsqu'aidés par la grâce, et concevant la » foi par l'ouïe, etc. »

naîtra sans peine, sous des expressions identiques, des mystères semblables dans des ordres différents de vérités; et en retrouvant les notions de la plus haute philosophie dans les croyances les plus familières de la religion chrétienne, il ne sera pas étonné que l'homme, *fait à l'image et à la ressemblance* de la Divinité, offre en lui-même une empreinte et comme une copie de son modèle.

Ainsi, la parole reçue et transmise par les organes de l'ouïe, de la vue, de la voix, à l'aide de *milieux* matériels, l'air ou la lumière, suppose la matérialité de notre être. L'idée, qui est autre chose que l'expression, en prouve toute seule la spiritualité, et la correspondance merveilleuse de l'idée et de l'expression, nous montre jusque dans l'opération la plus intellectuelle de notre nature, l'union mystérieuse de l'intelligence et des organes, l'intelligence qui fournit l'idée sans laquelle l'expression ne serait qu'un son vide de sens, les organes qui fournissent l'expression sans laquelle l'idée ne serait perceptible ni pour nous ni pour les autres, et serait pour eux et pour nous comme si elle n'était pas; et encore ici nous retrouvons l'*intelligence servie par des organes*, et servie pour la manifestation même intérieure de la pensée, comme elle l'est pour l'accomplissement extérieur de l'action.

Ainsi, si la raison de la faculté d'exprimer ses idées par la parole, faculté organique ou matérielle, se trouve dans l'organisation, la raison de l'idée elle-même, faculté d'un autre genre, doit être cherchée ailleurs. Il n'est pas possible, sans confondre entre elles les notions les plus distinctes, d'attribuer à une même cause des effets si différents. Si je parle par mes organes, je ne pense pas par mes organes, à moins de soutenir que la pensée et son expression ne sont qu'une seule et même chose, ce que personne n'oserait avancer, puisque la même idée se produit, dans les diverses langues, par des expressions si différentes; et cela prouve que l'esprit est simple et *un*, et que les organes, composés de parties, peuvent recevoir des habitudes différentes et être diversement modifiés.

Ainsi, et je finis par cette similitude, la pensée, pour se montrer, attend, dans l'esprit, l'expression qui doit la produire, comme dans la génération des animaux, le germe attend, pour éclore, la liqueur qui doit le féconder; et c'est certainement cette grande et vraie analogie qui a fait appliquer dans les langues modernes, à l'opération intellectuelle les mots *conception, production, génération des idées, pensée féconde, etc.* Je présente au lecteur cette dernière observation, avec d'autant plus de confiance, que les inductions tirées du langage usuel, expressions des pensées universelles, et par cela même de la nature des êtres, sont, en morale, la plus solide de toutes les bases du raisonnement.

Je me hâte de sortir de cette métaphysique, où la physiologie moderne m'a entraîné, en donnant pour base à ses systèmes sur l'organisation, comme cause productive de la pensée, le système d'idéologie qui veut que toutes nos idées viennent des sens, et ne soient que des sensations *transformées*. Il a donc fallu expliquer cette proposition et la combattre. Mais c'est une injustice commune à tous les savants de cette école de se plaindre qu'on leur réponde avec de la métaphysique, lorsqu'ils ne parlent, disent-ils, que physique; il est plus vrai de dire qu'ils pensent physique, et qu'ils parlent morale et métaphysique, et même ils ne peuvent remonter, comme ils le font, à la cause première de l'homme et de l'univers, et au principe de nos déterminations, sans entrer sur le domaine de la métaphysique, qui est proprement la science des causes et des principes, comme la physique est la science des faits et des effets.

On pourrait, après ce que nous avons dit de l'âme, comme cause unique de la pensée, soit idée, soit image, soit sentiment, examiner la part que le cerveau a ou paraît avoir, comme *moyen*, à l'opération intellectuelle; mais ici nous touchons aux limites du moral, le voile ferme le sanctuaire, et sans doute il ne se déchire qu'à la mort. Les impressions que nos organes reçoivent des corps extérieurs, et dans lesquelles notre âme aperçoit des images ou éprouve des sentiments, les *expressions*

que nos organes entendent, et avec lesquelles ou dans lesquelles notre âme perçoit ses propres idées, sont des choses matérielles, ou dans le corps qui les excite, ou dans l'organe qui les reçoit, ou dans le *milieu* qui les transmet; et la parole elle-même n'est qu'une modification de nos organes, transmise à l'air et portée à notre oreille. Le cerveau, organe matériel aussi, recueille toutes ces impressions par le moyen des nerfs qui y aboutissent, et qui rayonnent des divers organes à l'organe cérébral. Jusque-là on aperçoit quelques rapports entre des agents semblables et tous matériels; mais comment et par quel moyen, dans cette *impression* transmise au cerveau, l'âme voit-elle une image ou éprouve-t-elle un sentiment? Comment, dans cette expression recueillie et pensée dans le cerveau, l'âme perçoit-elle son idée? On l'ignore, et sans doute on l'ignorera toujours. Entre le cerveau et l'âme, quelque intimes que soient leurs rapports, il y a l'infini, et aucune expérience, aucune connaissance ne peut combler cet intervalle. Il faudrait que l'esprit pût se *penser* lui-même; et comme nous ne pouvons juger les dimensions et le poids d'un corps qu'en les comparant à une mesure fixe et à un poids déterminé, nous ne pouvons sans doute connaître notre propre esprit qu'en recourant à l'intelligence absolue. C'est cette nécessité, sentie par les meilleurs esprits, qui a donné naissance aux divers systèmes par lesquels les philosophes les plus célèbres ont voulu expliquer le mystère de l'union de l'âme et du corps. « Les philosophes, aussi bien » que le peuple, dit Fontenelle dans l'*Éloge de Leibnitz,* avaient » cru que l'âme et le corps agissaient réellement et physique» ment l'un sur l'autre. Descartes vint, qui prouva que la na» ture ne permettait point cette sorte de communication véri» table, et qu'ils n'en pouvaient avoir qu'une apparente, dont » Dieu était le médiateur. »

Malebranche saisit cette idée; il la développa et chercha à expliquer le mode de cette communication par l'intermédiaire de la Divinité. « On croyait, continue Fontenelle, qu'il n'y » avait que ces deux systèmes possibles; Leibnitz en imagina

» un troisième. Sa manière d'expliquer l'union de l'âme et du » corps, par une *harmonie pro-établie,* a quelque chose d'im- » prévu et d'inespéré sur une matière où la philosophie sem- » blait avoir fait les derniers efforts. » Une nouvelle philosophie, bien différente de celle dont parle Fontenelle, est venue proposer un autre système. Pour mieux expliquer l'union de l'intelligence et des organes, elle confond ensemble l'âme et le corps; elle fait de l'âme une simple faculté du corps, comme le mouvement, et n'y voit que le produit final de l'organisation. Les philosophes de l'autre siècle, Descartes, Malebranche, Fénelon, Leibnitz, expliquaient l'homme avec des volontés actuelles ou antécédentes de la Divinité; les philosophes du nôtre l'expliquent avec les forces de la matière. Les systèmes des premiers pourraient se traduire en poésie [1], parce que les idées de la Divinité, qui en sont le fonds, étant les plus élevées, sont éminemment les plus poétiques. Au contraire, rien de plus sec, de plus triste que les ouvrages des autres; car le matéralisme est comme ces eaux froides, qui pétrifient tout ce qu'on y jette : il ne peut y avoir de sentiments dans les écrits des matérialistes, parce qu'il n'y a rien dans la matière qu'on puisse aimer. Ces comparaisons perpétuelles des idées aux images, et de l'esprit à la matière, qui vivifient le style et le rendent *figuré,* ne sauraient y trouver place, parce qu'il manque un des deux termes de la comparaison. Ce sont des paysages où l'on aperçoit des arbres, des rochers, des eaux, et pas un être vivant : la philosophie aussi est devenue uniquement *descriptive;* on n'y voit plus que la matière, et l'esprit, à la lecture de ces productions inanimées, éprouve le sentiment pénible qu'inspire à un voyageur la vue d'un pays abandonné de ses habitants.

Je ne crains pas d'avancer, contre une opinion plus répandue que réfléchie, que la facilité de revêtir même un système de métaphysique et de morale des plus brillantes couleurs de la poésie et de l'éloquence est, aux yeux d'une raison exercée,

[1] M. Delille a rendu en beaux vers quelques idées de Leibnitz.

une preuve, non que le système entier soit vrai, mais qu'il renferme de grandes vérités; et les systèmes de Descartes, de Malebranche, de Leibnitz, sur l'opération divine dans la communication de l'esprit et du corps, fussent-ils renversés, leurs débris, tels que les imposantes ruines des temples de Memphis ou de Palmyre, attesteraient encore le génie de leurs inventeurs et la hauteur de leurs conceptions.

Les principes que nous avons exposés sur la nécessité de l'expression, pour la manifestation même intérieure de l'idée, peuvent conduire à des corollaires importants. Nous nous bornerons à en présenter deux.

1° Si l'expression est nécessaire, non-seulement à la *production* de l'idée ou à sa révélation extérieure, mais encore à sa *conception* dans notre propre esprit; c'est-à-dire, si l'idée ne peut être présente à notre esprit, ni présentée à l'esprit des autres que par la parole orale ou écrite, le langage est *nécessaire,* ou tel que la société n'a pu, dans aucun temps, exister sans le langage, pas plus que l'homme n'a pu exister hors de la société. L'homme n'a donc pas inventé le langage; car si l'homme avait pu inventer quelque chose de *nécessaire* à la société il eût pu aussi ne pas l'inventer, et l'existence de la société aurait dépendu du hasard des inventions humaines. D'ailleurs, l'invention du langage serait la plus profonde, la plus étendue, la plus féconde de toutes les idées; elle suppose une infinité d'idées accessoires, et si l'idée ne peut nous être connue que par son expression, comment les hommes auraient-ils pu connaître leurs propres idées et les communiquer aux autres, antérieurement à toute expression, et avoir ainsi une idée claire et distincte de l'expression, avant d'avoir l'expression de leur idée? Aussi J. J. Rousseau, après s'être étendu sur les difficultés insurmontables que présente l'opinion du langage inventé par l'homme, finit par avouer que « la parole lui paraît avoir été fort » nécessaire pour inventer la parole. » La nécessité de la révélation primitive du langage a été défendue dans l'Encyclopédie par le savant et vertueux Beauzée. Charles Bonnet et Hugh

Blair entrent dans le même sentiment; d'autres plus modernes s'en rapprochent, et cette vérité n'a pu même être obscurcie par des hypothèses dont l'imagination fait tous les frais. Elle est, j'ose le dire, la dernière des vérités morales qui reste à démontrer, et elle le sera sans doute aujourd'hui, que nous en sommes venus à la dernière erreur, à l'erreur des derniers temps, la négation de toute intelligence. Je dis la dernière erreur; car nier la matière, comme l'a fait un Anglais, serait une maladie plutôt qu'une erreur.

La nécessité de la révélation, ou plutôt du don de la parole fait au premier homme, peut être démontrée par des considérations morales et physiques ou physiologiques, c'est-à-dire, par des faits, seul genre de preuve qu'aujourd'hui on veuille admettre, même dans les choses de philosophie rationnelle, et de cette vérité de fait découlera, comme une conséquence rigoureuse, la nécessité d'un être intelligent supérieur à l'homme. Je ne sais pas même si l'on ne cherche pas d'avance à échapper à cette conclusion, en alléguant bien gratuitement que l'homme a pu jadis être plus parfait qu'il ne l'est aujourd'hui. A la vérité, en hasardant cette opinion, on court le risque de se rapprocher d'une croyance du christianisme sur un état antérieur de l'homme, ou de contrarier le système philosophique de sa *perfectibilité* indéfinie. On favorise même l'opinion que l'on veut renverser; car des êtres plus parfaits que l'homme ne seraient pas des hommes. Mais les fausses doctrines vont toujours au plus pressé, et des sophistes s'inquiètent fort peu de combattre leurs propres opinions ou même de favoriser des opinions ennemies, pourvu que de l'assertion gratuite que l'homme peut avoir été doué primitivement d'organes plus parfaits et par conséquent d'une faculté d'invention plus active, ils puissent, au besoin, conclure que, quoiqu'il n'ait pu, avec l'organisation et les facultés que nous lui connaissons, inventer l'art de parler, il est possible que, dans un autre temps, et un état plus parfait d'organisation, il se soit élevé, par les seules forces de son esprit, jusqu'à cette merveilleuse découverte, et qu'il ait créé

l'expression de ses propres pensées, dont il ne peut aujourd'hui avoir aucune connaissance que par l'expression.

2° Le second corollaire qu'on peut déduire des principes que nous venons d'exposer est d'une importance décisive pour la solution des questions les plus difficiles de la science morale. On me permettra de le présenter sous les formes rigoureuses du raisonnement.

Toute image, par cela seul qu'elle peut être *figurée* par le dessin, est la représentation d'un objet matériel existant et connu; car tout objet matériel ou composé qui n'existerait pas, et ne serait pas connu, ne pourrait pas être figuré. Le monstre même le plus bizarre qu'une imagination en délire puisse se représenter n'est et ne peut être qu'un assemblage idéal et fictif de parties qu'on suppose exister simultanément dans le même corps, et qui existent réellement et séparément dans plusieurs corps.

Toute idée, par cela seul qu'elle peut être exprimée par la parole, est la représentation d'un objet intellectuel qui *est* et qui est connu; car ce qui ne *serait* pas et ne serait pas connu, ne pourrait pas être *nommé*.

Ce sont des faits, et l'on peut défier tous les philosophes ensemble de *figurer* un objet matériel qui *n'existe* pas, ou de nommer un objet intellectuel qui *n'est* pas.

Il est vrai qu'on dit le *néant, rien, nihil, etc.*; mais alors on ne nomme pas, on nie; car nommer, c'est affirmer.

Si l'imagination pouvait se *figurer* ce qui n'existe pas, le monde des corps ne serait qu'une représentation fantastique. Si l'entendement pouvait nommer ce qui n'est pas, le monde moral, la société ne serait qu'une illusion, ou plutôt il n'y aurait ni vérité, ni erreur, ni corps, ni esprit, ni société, ni homme : il n'y aurait rien.

Or, nous nommons *Dieu*, être suprême, cause première, ordre, justice, vérité : tous les peuples, chacun dans leur langue, ont, comme nous le verrons, nommé et entendu cette expression, compris cette idée, raisonné et agi d'après cette

pensée. Donc Dieu est, et, comme a dit très-bien Fontenelle, *une vérité est connue lorsqu'elle est nommée.*

Ainsi l'idée est toujours vraie, et il n'y a d'erreur que dans le jugement ou le rapport que nous supposons entre nos idées. L'expresssion est toujours vraie, et il n'y a d'erreur que dans la proposition qui est l'énonciation d'un jugement.

Mais quand je dis *Dieu,* l'homme, je ne porte pas un jugement, je n'énonce pas une proposition, je ne fais que nommer, c'est-à-dire, affirmer l'existence : comme quand je nomme la *lumière,* j'affirme la clarté, et l'idée de clarté n'est pas plus contenue dans le nom de lumière que l'idée d'existence dans l'idée de Dieu ou de l'homme.

Cette vérité que les choses dont nos idées sont la représentation ne nous sont connues que par le *nom* qu'elles portent, c'est-à-dire, le mot qui les exprime, paraît à découvert dans mille endroits des livres saints, et même dans les pratiques de la religion chrétienne. Partout on trouve le nom, *nomen,* mis à la place de l'être; le *nom* pris pour l'être, et tout ce qu'on peut dire de l'être ou attribuer à l'être, attribué à son *nom.* Ainsi, que l'écrivain sacré parle de Dieu, de l'homme ou des peuples, c'est toujours le *nom* qui est invoqué et glorifié, profané et blasphémé, perdu et effacé. C'est au *nom* que l'on jure, au *nom* que l'on bénit, au *nom* que l'on parle, au *nom* que l'on est envoyé, le *nom* que l'on cherche, par le *nom* que l'on appelle...... Le *nom* renferme toutes les vertus et tous les mystères; il a son *caractère* et son *nombre.* La religion fait tout avec le *nom* et au *nom* de son divin auteur, et le signe même du christianisme est au *nom* des personnes divines [1].

Nous allons passer à la discussion du système de physiologie qui, de l'organisation fait l'âme, et nous y trouverons des preuves encore plus directes de la distinction de l'âme et du corps, et de la supériorité de l'esprit sur la matière.

[1] Voyez dans la *Concordance* des livres saints en combien de manières le *nom* est employé pour le sujet lui-même.

CHAPITRE IX.

L'AME N'EST PAS LE RÉSULTAT DE L'ORGANISATION CORPORELLE.

Il n'en est pas de la réfutation d'un système de philosophie morale comme de la discussion d'un ouvrage historique. Une histoire se compose de faits, les uns vrais, les autres faux, d'autres douteux, de faits qui n'ont en eux-mêmes rien de *nécessaire*, rien qui ait pu ne pas arriver, ou ne pas arriver autrement, et qui souvent n'ont entre eux d'autre liaison que de s'être passés dans le même pays et dans le même temps. La critique est donc obligée de suivre l'historien pas à pas, de parcourir avec lui la suite des époques, de revenir sur les détails des événements pour lui apprendre ce qu'il a ignoré, pour distinguer ce qu'il a confondu, éclaircir ce qu'il a obscurci, et de là il peut résulter un ouvrage aussi étendu que l'histoire elle-même.

Mais un système de philosophie morale est un enchaînement de raisonnements qui tous tendent à un but, celui d'établir une opinion. Cette opinion à prouver est le pivot sur lequel roule toute la machine du système, et le point unique auquel tout se rapporte. Si ce point est prouvé, le système cesse d'être une simple hypothèse, et il prend son rang parmi les vérités; s'il est contesté, le système n'est encore qu'une supposition qui a besoin d'être fortifiée par de nouvelles preuves; mais s'il vient à être renversé, l'édifice entier s'écroule, il n'y a plus de système ni même d'hypothèse, et quelquefois l'erreur, une fois démontrée, prouve toute seule la vérité de l'opinion opposée. Les raisonnements de l'auteur peuvent être conséquents, mais

il est parti d'un principe erroné ; les faits allégués peuvent être vrais, mais ils s'appliquent à un autre ordre de vérités. Il suffit donc, dans l'examen d'un système de philosophie, de s'attacher à la conclusion générale que l'auteur en a tirée, et de la discuter directement et en elle-même. Cette marche abrège même la discussion, et j'en fais ici l'observation pour tranquilliser les lecteurs qui compareraient le nombre des volumes plutôt que la force des raisons.

C'est donc sous ce point de vue que nous allons considérer le système dominant dans quelques traités modernes de physiologie, et plus expressément développé dans les *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Il est possible que les physiologistes ne conviennent pas de tous les faits avancés dans cet ouvrage, et il paraît même que l'auteur n'est pas toujours d'accord avec le savant Barthez, dans ses *Nouveaux Éléments de la science de l'homme*. Il est possible encore qu'une saine logique n'en trouve pas tous les raisonnements concluants ; la philosophie ne voit que le résumé du système qui est *que notre âme est non un être, mais une simple faculté de notre organisation, ou plutôt que notre âme est notre organisation elle-même ; que les opérations de l'intelligence et de la volonté se trouvent confondues à leur origine avec les autres mouvements vitaux, tels que la digestion, la circulation, la sécrétion, etc. ; que la physique de l'homme fournit les bases de la morale, que la saine raison ne peut les chercher ailleurs, etc., et qu'enfin l'homme moral n'est que l'homme physique considéré sous un autre aspect.*

C'est là ce que tous les faits, tous les raisonnements, toute l'érudition physiologique, anatomique, médicale, physique et métaphysique de beaucoup d'ouvrages tendent à prouver. Mais si la physique a ses faits, qui ne peuvent être que des *mouvements,* la morale a les siens, qui sont des *actions ;* et des faits purement matériels ne prouvent pas plus, pour ou contre, une vérité morale, que de simples raisonnements ne prouvent, pour ou contre, la certitude d'un fait physique.

Lorsque les physiologistes abandonnent le terrain ingrat de

l'anatomie, ces champs de mort, *lugentes campos,* déjà épuisés, pour se jeter sur les terres fertiles de la morale, il semble que ce ne serait pas trop, pour une si téméraire entreprise, du concert de tous les savants. Cependant, sans parler des Stahl, des Haller, des Ch. Bonnet, ces maîtres de la science de l'homme physique qui ont reconnu, qui ont défendu l'existence propre, la spiritualité de l'âme comme la vérité la plus certaine et le fondement nécessaire de toute discipline et de toute société, on trouve, parmi les physiologistes contemporains, des opposants à la doctrine des matérialistes, et qui, loin de penser que l'organisation soit la cause productive de la pensée, ne la regardent elle-même que comme une abstraction, une qualité occulte et imaginaire, avec laquelle on ne peut pas même rendre raison des fonctions purement matérielles de nos organes et des mouvements vitaux. Le docte Barthez, défenseur du système du principe vital, et qui prétend que sa doctrine diffère essentiellement de toutes les autres, s'élève contre celle que nous combattons. Après avoir parlé de quelques sectes de physiologie, « j'aurais pu, dit-il, considérer comme formant une » secte nouvelle quelques auteurs qui, dans ces derniers temps » croient qu'on a des idées suffisantes sur les forces pro- » ductives de toutes les fonctions du corps humain vivant, » lorsqu'on a dit que ces fonctions sont opérées par l'organi- » sation qui est propre à ce corps et à ses différentes parties.

» Mais 1°, il est impossible de concevoir l'analogie néces- » saire qu'on suppose exister entre la forme d'organisation » d'une partie et le genre de la fonction à laquelle cette partie » est destinée exclusivement.

» 2° On ne peut imaginer que la première production et le » renouvellement des mouvements d'une fonction propre à un » organe déterminé quelconque aient lieu en vertu de la sim- » ple organisation ou structure de ces organes, cette struc- » ture, quelque parfaite qu'on la suppose, ne pouvant être » connue que comme une chose passive incapable de se don- » ner du mouvement.

» On ne saurait expliquer comment, dans un organe d'une » structure quelconque supposée, auquel on donne, si l'on » veut, toutes les facultés physiques connues, des successions » et des combinaisons de mouvements physiques pourraient » faire naître des phénomènes, tels que ceux du corps humain » vivant, phénomènes différents de tous ceux que peuvent » opérer des forces physiques, mécaniques ou chimiques.

» Le nombre des objections qu'entraînent ces suppositions » incompréhensibles est incalculable, et d'ailleurs on manque » à ce que prescrit la bonne méthode de philosopher dans la » science de l'homme, lorsqu'on soutient, avec quelques phy- » siologistes, que c'est la sensibilité qui est le principe de la » vie dans l'homme et les animaux. »

Ceux qui attribuent à la seule organisation du corps humain le principe des fonctions et des actions de l'homme, et qui placent en particulier dans l'organe cérébral la cause de toutes ses déterminations morales, ressemblent à un villageois qui, introduit dans la maison d'un grand seigneur, s'imaginerait que tous les gens, qu'il voit occupés aux divers emplois de la domesticité, agissent pour leur propre compte, et constituent à eux seuls le gouvernement de la maison; et si par hasard il allait plus loin que les cours ou l'anti-chambre, et qu'il pénétrât jusqu'à l'intendant, il s'en retournerait persuadé qu'il a vu le maître, et ne se douterait seulement pas que cet homme, qui lui a paru exercer sur toute la maison un empire si étendu, n'en est lui-même que le premier domestique. Nos organisateurs tombent précisément dans la même méprise, lorsqu'ils attribuent la puissance ordonnatrice à l'ensemble des organes, qui ne sont que les instruments de la volonté, et qu'ils donnent à toute cette machine, pour directeur suprême, l'organe du cerveau, qui n'est lui-même qu'un premier ministre. Il est remarquable de voir avec quelle facilité les inventeurs de ces systèmes comprennent tous seuls ce qui paraît aux meilleurs esprits absurde et contradictoire; cette organisation si passive et si frêle, cause unique des fonctions les plus actives; toutes

ces parties de *chair* et de *sang* qui deviennent par leurs rapports, ou plutôt par leur *juxta-position*, dans un certain arrangement, pensée, jugement, volonté, imagination, mémoire; cette structure d'un jour qui remonte par la pensée dans le passé le plus reculé, ou s'élance dans l'avenir le plus lointain; ce point qui mesure l'étendue.... cette fraction qui calcule l'infini.... cet atome qui embrasse l'univers....

Et en effet, pour réduire cette dernière considération à la précision d'un raisonnement philosophique, si la pensée est le résultat de l'organisation corporelle, la force physique est plus évidemment encore le résultat de cette même organisation, puisque cette force se compose à la fois et de la force partielle de chaque organe, et de la force générale qui naît de la perfection des rapports que tous les organes ont les uns avec les autres; mais la force physique de l'homme, la plus grande qu'on puisse supposer, ne s'exerce cependant que dans la sphère d'activité de son organisation; je ne peux voir, entendre, atteindre, hors de la juste portée de mes organes, saisir ce qui est à dix toises de moi, voir ou entendre ce qui est à une lieue. Là où s'arrêtent mes organes, là finit l'action de ma force organique, à moins que je n'aide mes organes, ou plutôt que je ne m'en crée en quelque sorte de nouveaux, au moyen d'instruments que mon organisation pensante (suivant les auteurs du système que je combats) invente pour étendre ou fortifier mon organisation agissante, expression absurde, et qui démontre toute seule la fausseté de leurs opinions.

Ma pensée est donc, comme ma force physique, le résultat de mon organisation, et il est déjà assez étonnant qu'une même cause produise des effets si opposés, et que ce soit en moi le même principe qui soulève un poids de cent livres, et qui calcule la distance de la terre au soleil, ou médite un système de morale; mais pourquoi cette différence entre les deux produits d'une même combinaison? Pourquoi ma pensée, produit, comme ma force physique, de mon organisation, n'est-elle pas, comme ma force, circonscrite dans les limites de mon

organisation? Pourquoi puis-je atteindre par la pensée ce qui jamais n'est tombé sous l'action de mes organes, voir ce qui s'est passé à mille lieues de moi, entendre ce qui s'est dit il y a mille ans? Mes organes touchent des lignes, je les mesure; ils voient des quantités, je les calcule; ils entendent des sons, je les répète : mon organisation fait tout cela, je le veux; mais mes organes ont-ils embrassé l'*étendue?* ont-ils vu l'*indéfini?* ont-ils entendu l'*harmonie?* Et cependant ma pensée en analyse les propriétés, en combine les rapports; comment l'organisation est-elle si bornée et le résultat de l'organisation si étendu, et pourquoi l'effet est-il hors de toute proportion avec sa cause? Je veux encore qu'avec l'organisation actuelle on puisse expliquer la pensée du présent; mais comment expliquera-t-on la pensée du passé, et surtout de l'avenir? Je veux qu'avec l'organisation actuelle on puisse rendre raison de la mémoire, et qu'on accorde à cette organisation l'étonnante faculté de revenir sur des impressions que mes organes ne ressentent plus, et qui sont pour eux comme si elles n'avaient jamais été, tandis qu'elle ne peut revenir sur les sensations qui ont le plus douloureusement affecté mes organes, ni sentir à volonté, dans un moment, les impressions qu'ils ont éprouvées dans un autre; mais comment expliquera-t-on la prévoyance, c'est-à-dire, la pensée à des choses qui ne sont pas encore, et qui peut-être ne seront jamais[1]? Mais non, si notre pensée n'est que le résultat de notre organisation, nous ne pouvons avoir dans la pensée plus d'étendue et d'activité que n'en ont les organes, pas plus qu'une mécanique, organisée pour indiquer les divisions du temps, ne peut mesurer celles de l'étendue. L'homme, je le suppose pour un moment, pensera à ce qui tombe actuellement et immédiatement sous l'action de ses or-

[1] Il semble que l'homme ait plus de prévoyance à mesure qu'il a moins de mémoire, et les vieillards, qui ne se souviennent plus de ce qu'ils ont fait la veille, sont toujours inquiets du lendemain. Est-ce un bienfait de la nature qui nous détache du passé à mesure que nous avançons vers l'avenir?

ganes, il pensera à sa vie si fugitive, à ses plaisirs si courts, à ses chagrins si cuisants, au jour qui s'écoule, à l'instant qui fuit, à l'homme qu'il voit; mais là seront les bornes insurmontables de sa faculté de penser, et jamais ce qui s'est passé avant lui, ce qui se passera après lui, ce qui se passe hors de lui et loin de lui, ne sera l'objet de ses méditations. Mais, s'il ne peut avoir dans sa faculté de penser plus d'étendue qu'il n'a de force et d'activité dans ses organes, encore moins pourra-t-il avoir des pensées et former des jugements contraires aux impressions que ses organes lui transmettent; car où est-ce que le résultat de l'organisation prendrait des notions opposées aux notions reçues et transmises par les organes? et comment l'organisation pourrait-elle juger droit ce qu'ils voient courbe, en mouvement ce qu'ils voient fixe, proche ce qu'ils voient éloigné, grand ce qu'ils voient petit? et cependant l'exercice le plus habituel de notre jugement n'est-il pas de redresser les erreurs de nos organes et de rectifier leurs rapports? Pour l'homme ainsi considéré, tout serait vérité, rien ne serait erreur et illusion; tout serait en réalités, rien en apparences, puisqu'il n'aurait aucun moyen ni en lui, ni hors de lui, de distinguer l'illusion de la vérité, et la réalité des apparences [1]. Ainsi, quand mes organes me rapportent ou des paroles prononcées ou des actions faites dans le dessein de me tromper, ce serait mon organisation qui verrait, dans ces paroles ou ces actions, des intentions contraires à celles que ces paroles ou ces actions annoncent, comme ce serait encore mon organisation qui jugerait parfaitement parallèles deux allées d'arbres que mes organes, à une grande distance, voient s'approcher

[1] *Quand* l'eau *courbe* un *bâton, ma raison la redresse,* a dit un poëte : mais n'est-ce pas ma raison qui redresse à tout instant les objets qui se peignent renversés dans ma rétine? Si c'était l'organisation qui à tout instant fît ce redressement, comment supposer dans les plans simples et infaillibles de la nature l'organisation constamment et sans relâche occupée à se corriger elle-même, et à redresser sans cesse les objets qu'elle peindrait sans cesse renversés, si toutefois la vision s'opère de la manière dont nous le jugeons.

continuellement l'une de l'autre. Non-seulement l'intelligence de l'homme redresse continuellement les rapports mensongers de ses organes, mais son industrie, qui n'est que son intelligence mise en action, est perpétuellement occupée à aider la faiblesse de ses organes, ou à suppléer à leur impuissance. Ainsi, ces instruments innombrables et si ingénieux que les différents arts emploient pour leurs opérations, sont proprement de nouveaux organes que l'âme se donne, des organes artificiels qu'elle ajoute à ses organes naturels. Ainsi, l'âme voudrait mesurer des yeux du corps les espaces immenses des cieux, ou considérer les plus petits objets sur la terre; elle voudrait transporter son corps dans les airs ou sur les eaux; elle voudrait écarter les obstacles les plus puissants, soulever des poids immenses, connaître, sur la vaste étendue des mers, le point de la terre vers lequel elle se dirige : ses organes se refusent à des actions qui passent leurs forces. Alors elle invente les télescopes et les microscopes, les vaisseaux et les aérostats, le cric et les cabestans, la poudre à canon et la boussole. Loin que notre organisation pût ainsi suppléer à la faiblesse de ses propres organes, il est absurde de supposer qu'elle pût même la connaître, puisque toutes ses connaissances ne peuvent lui venir que de ses organes, dans le système que je combats, et que la connaissance de leur faiblesse ne peut naître que d'une comparaison avec des obstacles extérieurs à notre corps, et par conséquent tout à fait étrangers à notre organisation, et sans rapport possible avec elle.

Mais combien ce triste système paraîtrait-il plus absurde encore, si nous en faisions l'application à ce que la pensée seule aperçoit, ce qui ne tombe en aucune manière sous l'action des organes! Le poëte [1] erre dans la campagne; ses yeux se fixent sur le ruisseau qui l'arrose; *il voit un faible rameau détaché de l'arbre voler sur la surface de l'eau. Là, forcé de flotter au gré de l'onde, tantôt il surnage, tantôt il disparaît; il ren-*

[1] Chartreuse de Gresset.

contre, sur son passage, ici des bords fertiles, là des rives sauvages, et, parmi ces erreurs, il fuit, il vogue jusqu'à ce qu'il s'ensevelisse sans retour au sein des mers inconnues... Ce sont là des images que les sens rapportent à l'observateur, et qu'ils rapporteraient également à tout homme, même à tout animal. Mais l'*homme inspiré,* s'élevant à de hautes idées, dans ce ruisseau, voit, ou plutôt pense la vie. Dans ce faible rameau, il pense l'homme entraîné par le cours irrésistible des temps dans toutes les vicissitudes de la fortune, tantôt heureux, tantôt malheureux jusqu'au jour fatal qui termine *sa course et le précipite dans l'abîme* de l'avenir. Cette allégorie, si animée à la fois et si juste, ces idées philosophiques qui sortent si naturellement d'images toutes matérielles, je le demande, sont-elles aussi un effet de l'organisation? Est-ce la même organisation qui voit le ruisseau et son cours, la vie et ses alternatives, et qui fait un rapprochement si ingénieux et si vrai entre des choses si opposées? ou bien avons-nous une organisation qui s'arrête au côté physique de cette allégorie, une autre qui en considère la *moralité,* et une troisième qui saisit, entre des objets si étrangers les uns aux autres, un rapport d'une vérité si sensible et si parfaite?

Mais cet organe cérébral lui-même, premier ministre de l'âme, suivant les uns, l'âme elle-même suivant les autres; cet organe dont l'auteur des *Rapports* a fait tout le moral de l'homme, en ajoutant d'une manière si tranchante : « C'est cela, ce ne peut être rien de plus, » et qu'il appelle ailleurs l'*homme intérieur,* le croit-on suffisamment connu, et en lui-même et dans ses rapports avec la faculté de penser? L'auteur ignore lui-même quelle partie de cet organe est requise pour l'opération de la pensée, ou même si l'intégrité de cet organe est nécessaire. Il avance comme un fait certain, et confirmé par l'expérience, que l'hydrocéphale ou hydropisie du cerveau empêche l'action de la pensée, et le docteur Gall prouve, par des faits, que cette maladie du cerveau ne trouble pas toujours les facultés intellectuelles; en sorte que ce viscère pût nager

dans sept ou huit livres de fluide aqueux sans en être moins propre à remplir ses fonctions : observation qui, pour le dire en passant, ruine le système des organisants, et même ne paraît pas facile à accorder avec celui de leurs adversaires, et conduirait à ne voir avec Descartes que dans une infiniment petite partie du cerveau l'instrument nécessaire de la pensée. Haller, si ma mémoire ne me trompe pas, rapporte l'observation d'un homme à qui il manquait une partie considérable du cerveau sans qu'il sentît de dérangement dans ses facultés intellectuelles. M. Pinel, connu par l'étude profonde qu'il a faite de l'aliénation mentale et le traité qu'il en a donné, n'a pas toujours trouvé de lésion sensible dans le cerveau des aliénés; et l'auteur des *Rapports*, dont les assertions et les opinions de M. Pinel contrarient le système, insinue, avec tous les ménagements requis, lorsqu'on s'adresse à un observateur de ce mérite, que M. Pinel compte un peu trop, dans le traitement de cette maladie, selon lui purement organique et physique, sur les remèdes moraux et le régime des habitudes. Enfin cet organe cérébral, à qui le matérialisme attribue avec confiance les plus inexplicables opérations de notre être, est lui-même encore si peu expliqué, que les commissaires nommés par l'Institut pour examiner la doctrine anatomique de MM. Gall et Spurzheim, pensent que, « même en adoptant la plupart » des idées de ces deux savants, on serait encore loin de con- » naître les rapports et les usages de toutes les parties du » cerveau; ce qui leur fait dire qu'ils finissent presque avec » autant de doutes qu'ils avaient commencé. »

Cette manie de recourir à la physiologie pour expliquer les opérations de notre entendement a existé de tout temps; mais les hommes capables de faire autorité s'en sont garantis. Nous citerons entre autres Locke, Leibnitz et toute l'école écossaise. Voici comment s'explique à cet égard M. Duguald-Stewart, l'un des membres les plus distingués de cette célèbre école : « Quand on a bien reconnu un fait général, et que la vérité » en est solidement établie, par exemple, les lois de l'associa-

» tion des idées, la dépendance où est la mémoire de l'espèce
» d'effort que l'on nomme *attention*, nous avons fait tout ce
» qu'on peut exiger de nous, tout ce que l'on peut prétendre
» dans cette branche de la science. Si nous n'allions jamais
» au-delà des faits prouvés et attestés par la conscience de ce
» qui se passe au dedans de nous, les résultats que nous ob-
» tiendrions ne seraient pas moins certains que ceux qu'ont
» obtenus les physiciens. Mais si notre curiosité va au-delà, et
» si l'on tente d'expliquer l'association des idées par certaines
» vibrations supposées, ou par d'autres changements supposés
» dans l'état du cerveau, ou encore si l'on prétend expliquer
» la mémoire en supposant des impressions ou des traces dans
» le *sensorium* ou le siége corporel de la sensibilité, on mêle
» manifestement un recueil de faits ou de vérités importantes
» et bien constatées avec des principes qui reposent sur de
» simples conjectures. »

Au reste, quand les matérialistes ne pourraient désigner avec certitude la partie du cerveau à laquelle il faut rapporter la faculté de penser, ni même s'il faut du tout la rapporter à cet organe, ils n'en sont pas embarrassés, et savent où la placer, puisque nous avons vu qu'il leur semble que, dans certains cas, *on puisse penser et vouloir par d'autres organes* [1] et certains viscères particuliers; observation curieuse assurément, à la-

[1] Quelques médecins, sans dire qu'on puisse penser par le moyen d'autres organes que le cerveau, placent dans les viscères du bas-ventre le siége de l'aliénation mentale. On trouve au *Journal de l'Empire*, du 25 décembre 1809, une observation rapportée par le *Narrateur de la Meuse*, qui semble contredire cette opinion. Des noms trop respectables s'y trouvent mêlés pour qu'on puisse en suspecter la vérité. Il s'agit d'un cul-de-jatte qui vit à Void (Meuse) des bienfaits de S. M. le Roi de Bavière, et qui, par l'effet d'une compression graduée soufferte dans ses premières années, n'a plus, à proprement parler, de viscères au bas-ventre, puisqu'il ne fait aucune sécrétion par les voies ordinaires, et seulement, une demi-heure après avoir mangé, rejette par la bouche les aliments, et « cependant jouit d'une bonne santé, a le son de voix » agréable, une tête ordinaire, assez de barbe, et s'est habitué à rester, dans » son chariot, exposé à l'air les trois quarts de l'année; il est âgé de 64 ans. »

quelle il est difficile d'ajouter foi sur la parole d'autrui, et dont malheureusement un homme sain d'esprit et de corps doit désespérer de pouvoir jamais vérifier sur lui-même l'exactitude.

La preuve fondamentale que l'auteur des *Rapports* donne de son opinion; cette preuve, qui commence à la première page, pour ne finir qu'à la dernière, et qui retentit comme une *note* fondamentale dans tout l'ouvrage, est que la faculté de penser correspond toujours à l'état des organes, et que les idées varient suivant les âges, les sexes, les tempéraments, les climats; mais cette assertion hasardée, qui souffre une infinité d'exceptions, et demande de nombreuses explications, fût-elle vraie de tous les hommes et dans toutes les circonstances, quelle force pourrait-elle prêter à un système, lorsqu'elle peut être revendiquée, et avec plus d'avantage encore par le système opposé?

En effet, si l'une des conditions de l'union de l'âme et du corps est que l'âme, tant qu'elle reste unie à cet instrument matériel, ait besoin, pour la réalisation de la pensée ou sa manifestation même mentale, du ministère du cerveau; si le cerveau lui-même, en vertu des lois générales de notre organisation, est lié par des rapports nécessaires avec ses autres organes, soit avec ceux de qui il reçoit les *impressions* qui font les images, et les *impressions* qui revêtent ses idées, soit avec ceux qui, servant à la nutrition générale de notre corps, entretiennent la vie au cerveau comme dans les autres viscères, il est impossible que le cerveau ne se ressente pas en quelque chose de l'état sain ou malade, fort ou faible, des autres organes, et que la pensée ne se ressente pas aussi de l'état du cerveau, non dans la faculté de penser, qui est indépendante des organes, mais dans l'exercice de cette faculté, et l'expression même intérieure de la pensée pour laquelle le ministère du cerveau paraît nécessaire.

Ainsi, dans l'enfance, la lésion ou la lassitude de cet organe, la pensée, ou plutôt son expression, pourra se montrer plus

lente, plus obscure, moins présente, moins capable, non précisément de considérer, mais plutôt de *nommer* toutes les faces d'un objet et tous ses rapports Elle recevra tous ses développements, lorsque l'organe qui lui sert de moyen aura acquis toute la perfection dont il est susceptible, vu sa consiitution native, et qu'il se trouvera dans un état de force et de santé; elle paraîtra affaiblir ou même s'éteindre, lorsque l'organe cérébral tendra à sa dissolution, et que le corps aura perdu le mouvement et la vie. Il n'y a rien dans ces diverses circonstances qui ne s'explique aussi naturellement dans le système des spiritualistes, qui font du cerveau le ministre et l'instrument de l'âme, que dans le système des matérialistes, qui en font l'âme elle-même; et jusque-là aucune des deux opinions ne peut s'en servir contre l'opinion opposée. Cette vérité peut être rendue sensible par une comparaison.

Je suppose que je voie pendant la nuit, et de très-loin, une lumière qui soit renfermée dans un vase de cristal : ce vers sera le *milieu* à travers lequel cette lumière parviendra jusqu'à mon organe; mais si quelqu'un, que je ne puis apercevoir à cause de l'éloignement et de l'obscurité, enveloppe le cristal de diverses matières successivement moins transparentes, et à la fin tout à fait opaques, il est évident que la lumière me paraîtra tantôt plus vive, tantôt plus faible, et qu'à la fin elle disparaîtra entièrement; cependant la lumière sera toujours la même, et ses divers états apparents ne seront que l'effet de la transparence ou de l'opacité du verre qui la renferme, et quand je la jugerai tout à fait éteinte, elle conservera tout son éclat, qui seulement sera intercepté par l'interposition du corps qui la dérobe à ma vue.

Notre âme est cette lumière que nous voyons de très-loin, et seulement à travers le corps auquel elle est unie, et qui est le *milieu* qui nous transmet la connaissance de ses opérations, et la manière forte ou faible, obscure ou distincte dont elles s'exécutent. Ces diverses apparences ont donc un rapport nécessaire avec les divers états de force ou de faiblesse de nos

organes corporels, et par conséquent avec l'état de dissolution finale, qui nous fait croire aussi que l'âme s'affaiblit et se dissout. Et cependant, une fois persuadés que le corps est instrument nécessaire de l'âme, qui, dit Stahl, ne peut rien faire sans son ministère, *anima nihil agere potest sine corporeorum organorum ministerio,* nous ne pouvons pas plus conclure la mortalité de l'âme de la dissolution des organes, que nous ne pouvons, dans l'exemple cité, conclure l'affaiblissement ou l'extinction de la lumière des divers états sous lesquels elle paraît à nos yeux.

Un fait observé par les médecins, et avoué par les physiologistes, vient contredire le système de ceux qui font constamment dépendre l'état de l'âme de celui des organes. C'est le surcroît d'intelligence, porté quelquefois jusqu'à une sorte d'inspiration, qui paraît chez les mourants dans quelques maladies. Une opinion universelle en a même fait une loi, et a attribuer aux dernières leçons et aux dernières volontés des mourants un caractère auguste et solennel. Si l'état de l'âme se ressentait toujours de l'état des organes, comme il n'est pas possible, vu la correspondance de tous les viscères, que le cerveau ne souffre du dérangement total et de la dissolution prochaine du corps, il semble que les opinions générales où les lois puisent leurs motifs auraient pris une autre direction, et les familles n'auraient respecté, les législateurs n'auraient consacré que les avis et les volontés de l'homme en pleine santé, et le seul état de maladie grave, même sans aucune autre preuve d'affaiblissement moral, aurait rendu suspectes de faiblesse ou de défaut de liberté suffisante les dernières paroles des mourants.

D'un autre côté, nous voyons que le corps se meurt à l'occasion et à la suite de certaines déterminations que nous rapportons exclusivement au cerveau, parce que nous n'en avons aucune *conscience* dans aucune autre partie de notre corps. Les partisans du système d'organisation pensante en concluent hardiment que le cerveau seul donne l'impulsion aux autres or-

ganes; ils jugent à peu près comme un enfant qui, voyant une troupe manœuvrer au son du tambour, s'imaginerait que le tambour est l'unique cause des mouvements que la troupe exécute, et qu'il y a un rapport d'impulsion et de direction entre une peau frappée par des baguettes et un régiment. Il faudrait lui apprendre que le tambour n'est que le moyen ou l'instrument d'une volonté supérieure, qui a *préétabli une harmonie* constante entre tel son et tel mouvement.

Je ne donne pas des comparaisons pour des preuves rigoureuses, mais comme des moyens pour les faire mieux comprendre. Les comparaisons sont dans la nature de notre esprit, parce que tout, dans l'univers, est rapports et harmonies, même entre le monde physique et le monde moral; et lorsque, dans les sociétés humaines, et jusque dans la conduite de la vie, tout se fait par intelligence et avec raison, un système sur l'homme où l'on veut établir que tout dans l'homme, et même son intelligence, est le résultat de l'organisation matérielle, c'est-à-dire mouvements aveugles et impulsions mécaniques, est un système *dissonant* qui met l'homme en contradiction avec l'univers, avec la société, avec lui-même; ce système, fondé sur des abstractions, est toujours en dehors de notre nature, et ne peut s'introduire dans nos esprits à l'aide d'aucune comparaison, parce que lui-même ne ressemble à rien et ne peut être comparé à rien.

C'est même là une des causes de la sécheresse de tous les écrits des matérialistes, qui, en ne parlant que corps et matière, ne peuvent cependant animer leurs compositions par des *figures*, qui sont des comparaisons de la nature morale à la nature physique. En effet, ces comparaisons ne peuvent avoir aucun sens pour ceux qui ne voient dans le moral que le *physique considéré sous un autre aspect*, et pour qui les pensées ne sont que des mouvements. Quand je dis : *Cette pensée est claire*, je sous-entends que cette pensée se montre distinctement à mon esprit, comme l'objet éclairé par la lumière se montre à mes yeux; mais cette même expression figurée, traduite par un matéria-

liste, ne signifiera autre chose, sinon qu'un mouvement est semblable à un mouvement, et un corps à un corps.

Mais il n'est peut-être pas aussi aisé qu'ils le pensent, aux partisans de l'organisation, comme cause productive de la pensée, d'expliquer cet état de l'homme, lorsqu'étant occupé d'une pensée qui le maîtrise tout entier, les organes paraissent insensibles aux douleurs les plus aiguës, aux privations les plus pénibles, ne s'aperçoivent pas même des besoins les plus impérieux, et que l'âme, être ou faculté, comme on voudra, semble se détacher tout à fait des sens, et laisser, pour ainsi dire, sur la terre un corps qui l'importune, pour s'élever seule dans les hautes régions de l'intelligence.

Cet état de l'âme est presque toujours involontaire; mais l'homme aussi peut se mettre lui-même, par un acte de sa volonté, dans un état qui ressemble en quelque chose à celui dont je viens de parler, lorsque, par exemple, il veut comparer entre eux, par le seul jugement de l'esprit et sans le secours d'aucun instrument, deux poids à peu près égaux, placés un dans chaque main. On voit alors, en quelque sorte, l'âme se recueillir en elle-même et se séparer des objets extérieurs; elle défend à l'œil de voir, à l'oreille d'entendre, à la langue même de parler, et impose silence à tous les corps qui l'environnent, et au sien propre. De bonne foi, est-ce l'organisation qui, pour juger avec plus d'attention, tient ses organes dans l'inaction? Y a-t-il dans le cerveau, qu'on suppose averti, d'un côté par les nerfs qui partent de la main droite, de l'autre par ceux qui partent de la main gauche, du poids respectif des deux corps; y a-t-il une troisième partie qui recueille les avis opposés, en estime la différence, et prononce son jugement? et n'est-ce pas évidemment l'âme qui, pour écouter avec plus de recueillement le rapport des organes, et juger sur ce rapport avec moins de préoccupation, se retire, pour ainsi dire, dans son intérieur, et ferme la porte aux importuns qui voudraient la troubler?

Il est d'autres faits, sur lesquels ceux qui regardent l'orga-

nisation comme seule cause de la pensée me paraissent avoir le même désavantage, à l'égard de ceux qui regardent les organes en général, et l'organe cérébral en particulier comme les moyens et l'instrument de l'être pensant.

On a vu assez fréquemment des enfants montrer même dès l'âge le plus tendre, une intelligence extraordinaire et des connaissances très-avancées. Le plus récent, je crois, de ces prodiges, et peut-être le plus merveilleux, est J. Ch. Baratier, mort en 1740, qui, à l'âge de quatre ans, parlait le français, le latin et l'allemand, apprit parfaitement le grec à six ans, avait composé à neuf des ouvrages considérables, était versé à dix ans dans la littérature hébraïque, embrassa à douze ans toutes les parties de la philosophie et de la théologie, fut reçu à quatorze ans de l'académie de Berlin et, dans quinze mois seulement, apprit le droit public, et en approfondit toutes les parties. Tous ces enfants précoces, dont Baillet a recueilli l'histoire, et Baratier entre autres, étaient nés avec une constitution faible et délicate, et sont morts presque tous dans le second âge, et Baratier mourut à dix-neuf ans. On a vu, au contraire, d'autres enfants parvenus, dès le premier âge, à une force et à un accroissement physiques prodigieux, dont l'intelligence restait au-dessous même de la portée ordinaire de l'enfance. Ceux qui ne regardent le cerveau que comme le moyen et le ministre de l'âme, pour ses opérations même intellectuelles, peuvent dire que cet organe, le premier formé chez tous les animaux, plus tôt développé chez quelques enfants par quelque circonstance inconnue, arrêté chez quelques autres dans ses progrès, et peut-être même à cause de l'accroissement prématuré des autres organes, offre à l'âme un moyen, plus tôt prêt dans le premier cas, insuffisant dans le second, d'exercer sa faculté de penser. Mais les partisans du système opposé, qui font résulter la faculté pensante de l'ensemble de l'organisation (bien qu'ils appellent l'organe cérébral l'organe spécial de la pensée), qui répètent sans cesse cet *aphorisme* d'Hippocrate, *dans l'être humain tout concourt, tout*

conspire, tout consent, et veulent même que, dans certains cas, on puisse penser par d'autres viscères que le cerveau, comment peuvent-ils expliquer, dans quelques enfants, une faculté de penser si précoce et si active, avec une organisation générale si faible et si retardée, et, dans quelques autres une intelligence si tardive ou même si obtuse avec une organisation si forte et si hâtive? Je sais qu'ils distinguent la force vitale de la force musculaire; mais au fond, il n'y avait pas plus de l'une que de l'autre chez ces enfants, prodiges d'intelligence, puisqu'ils ont presque tous mené une vie languissante et fini par une mort prématurée, tandis que les autres remarquables par leur accroissement physique, ont eu beaucoup plus de force musculaire, et qu'à la longue d'une organisation si puissante aurait dû résulter, dans leur système, une intelligence plus développée. On peut même généraliser cette dernière observation, et remarquer que ce n'est ni chez les hommes, ni chez les peuples les plus puissamment organisés, que se trouve le plus d'intelligence et d'aptitude aux arts de l'esprit. Cependant il semblerait que, dans le système de l'organisation qui pense, de beaux hommes, des hommes bien organisés, dussent toujours être des hommes d'esprit. En effet, on ne peut douter que l'organe cérébral n'ait des relations nécessaires avec les autres organes, et réciproquement. On voit même des enfants qui ont le siége de cet organe ou la tête trop grosse, sujets aux convulsions, et dont la force vitale est bientôt épuisée, et sans doute que l'excès contraire, je veux dire le resserrement et la dépression du crâne, produirait un résultat semblable. Cette heureuse organisation qui constitue la santé, la beauté, la force physique, suppose donc une juste proportion de l'organe cérébral, soit considéré en lui-même, soit relativement aux autres organes, et alors il paraît tout à fait raisonnable de penser que, d'un ensemble si parfait d'organisation, devrait résulter une très-haute faculté d'intelligence, si l'intelligence n'était que le résultat de l'organisation; et cependant, par un effet tout contraire, il est reconnu depuis

longtemps que certains vices de conformation produits par le rachitisme, sont un indice presque infaillible d'esprit.

La seconde preuve sur laquelle on insiste avec le plus de ténacité est l'influence que les âges, les sexes, les tempéraments, les climats, c'est-à-dire, toutes les circonstances qui peuvent modifier l'organisation, ont sur les idées, et même l'auteur des *Rapports* a fait de ces diverses influences le sujet d'autant de mémoires particuliers. Cette preuve cependant n'est qu'un long sophisme. Sans doute les goûts sont différents selon les âges, les devoirs et les occupations selon les sexes, les humeurs selon les tempéraments, les appétits selon les divers états de la santé, les images selon les lieux, les habitudes physiques selon les climats; mais les goûts, les humeurs, les occupations, les habitudes, les besoins, les images même ne sont pas des idées, et, je le demande, une fois que la raison est formée, les notions générales, communes à tous les peuples, source de toutes les idées des hommes, fondement des lois de toutes les sociétés, ne sont-elles pas les mêmes chez tous les hommes et dans tous les lieux, malgré des différences individuelles ou locales d'âge, de sexe, de tempérament, de climat, etc.? Partout les enfants n'ont-ils pas l'idée de l'autorité de leurs parents, les femmes de la supériorité de leurs époux, les sujets du pouvoir de leurs chefs, tous les hommes de la puissance de la Divinité? Connaît-on quelque état de l'homme raisonnable ou quelque partie du globe habité où les idées de bien et de mal, de juste et d'injuste soient totalement inconnues? N'ont-ils pas toujours été, ne sont-ils pas encore partout les mêmes, malgré des diversités d'âge, de sexe, de climat, de tempérament, ces sentiments, objets de tant d'idées d'amour et de crainte, de respect et d'obéissance, de tendresse paternelle, d'affection conjugale, d'amitié pour ses proches, d'assistance mutuelle entre voisins, d'attachement à son pays, de reconnaissance pour les bienfaits, de ressentiment des injures? La fidélité à ses engagements, le courage dans les dangers, la fermeté dans le malheur, la résistance à l'oppression, l'humanité

envers ses semblables, l'usage libéral de ses biens, passent-ils quelque part pour des vices, et les idées attachées à ces vertus et aux actions qu'elles produisent, varient-elles suivant les âges, les sexes, les tempéraments et les climats, comme la forme du corps, la qualité des humeurs ou la couleur des cheveux?

Quelques peuples, il est vrai, les yeux fermés à cette lumière qui éclaire les peuples civilisés, ont fait de ces idées générales de fausses applications locales. Ainsi, de l'idée générale de la Divinité, quelques nations ont fait le polythéisme, de l'idée générale de pouvoir le despotisme, de l'union conjugale la polygamie, de l'idée de domination sur l'ennemi vaincu l'esclavage, de l'idée de sacrifice l'homicide. Ainsi, chez quelques peuples abrutis, les enfants, par excès de piété filiale, abrégent les jours de leurs parents cassés de vieillesse, et chez quelques autres, les femmes, par excès de tendresse conjugale, se brûlent elles-mêmes sur le tombeau de leurs époux. Mais ces diversités, purement locales, ne viennent ni de l'âge, ni du sexe, ni du tempérament, ni même du climat, malgré tout ce qu'on a dit de son influence, puisqu'on a trouvé des mœurs et des coutumes tout opposées sous des climats pareils, ou des coutumes semblables sous des climats différents. Ces variétés tiennent à des causes purement morales, aux institutions politiques, et surtout religieuses, preuve décisive de la *moralité*[1] de l'homme, indépendante des causes physiques, indépendante de son organisation et des climats qu'il habite, *moralité,* caractère essentiel de l'espèce humaine, qui la rend susceptible d'être partout uniformément constituée; et c'est cette uniformité de lois et de mœurs que le christianisme, ce puissant régulateur

[1] Moralité se prend ici pour être moral; c'est la seule acception que la langue philosophique puisse donner à cette expression, dont on a fait de nos jours le synonyme de probité et l'équivalent de religion : la dernière édition du *Dictionnaire de l'Académie* a rejeté cette innovation, ainsi que les *idées libérales* et les éducations *libérales*.

de l'homme et de la société a établi chez un grand nombre de peuples, et travaille depuis son origine à établir par toute la terre. Quand Pascal a dit « qu'il suffisait de trois degrés d'élé» vation du pôle pour changer toute la jurisprudence, » il a cédé, et ce n'est pas la seule fois, à son génie un peu exagérateur par une disposition chagrine. Partout le fond de la jurisprudence est le même, les formes seules sont différentes; nulle part l'assassinat et l'adultère ne passent pour des actions louables, pas même pour des actions indifférentes, et si l'on remarque dans les peuplades sauvages, et même chez quelques peuples plus avancés, trop d'indulgence pour le vol et la vengeance, c'est que, dans un état de société brut encore ou imparfait, et tant que les hommes, faute d'institutions publiques, ou de développement dans ces institutions, retiennent en tout ou en partie les mœurs et les habitudes de la société primitive et domestique, il est aisé, il est même naturel de confondre la possession et la propriété, et la vengeance privée avec la vindicte publique. Il y a donc un fonds d'idées générales où tous les peuples ont puisé une raison générale qui les a tous éclairés, une voix générale qui leur a parlé à tous. De là l'identité des idées générales chez tous les peuples; mais les uns ont mieux entendu que les autres cette voix générale qui s'est fait entendre à tous; les uns ont mieux que les autres retenu ce qu'elle a dit à tous, et de là la différence des idées locales, qui ne sont que des applications des idées générales; et si ces différences tenaient à l'organisation, il s'ensuivrait que les mahométans sont autrement organisés que les chrétiens, ou si on les attribuait au climat, comment expliquerait-on l'opposition de lois, de mœurs, de coutumes, qui existe entre les Turcs et les Grecs, qui habitent le même pays? Si nous passons à des objets moins importants, connaît-on quelque latitude, quelque âge, quelque sexe, quelque tempérament qui change les idées du géomètre, du physicien, de l'artiste, sur les principes de sa science ou de son art? La littérature même, plus dépendante des opinions locales, n'a-t-elle pas des règles universellement

reconnues par les bons esprits? Connaît-on quelque école qui préfère Claudien à Virgile, Vopisque à Tite-Live, Sénèque à Cicéron, Pradon à Racine? Si des climats différents présentent à la poésie des images différentes, ne retrouve-t-on pas chez tous les peuples, même sauvages, des idées semblables sur le rhythme et la mesure propre au langage poétique, sur l'alliance de la poésie avec le chant et la danse, sur l'expression figurée et métaphorique naturelle à la poésie et à l'éloquence? Les idées du beau moral dans les arts sont universelles, parce que leur type est dans la raison générale du genre humain; celles du beau physique sont locales, et conformes au modèle que l'artiste a sous les yeux. Là où tous les nez sont épatés, toutes les lèvres grosses, les os des joues saillants, les cheveux crépus, un peintre ne pourra attacher l'idée de la beauté physique à des formes différentes; mais il n'en cherchera pas moins à mettre l'expression du courage sur la figure de ses guerriers, et les traits modestes de la pudeur et de la bonté sur celles de leurs femmes. Il est vrai que, même dans les sociétés où les idées générales sont le plus fixes, il se trouve des hommes qui ont des opinions différentes de celles du plus grand nombre, sur des objets importants, Dieu, l'homme, la société, nos devoirs. Mais que faut-il en conclure? je le dis avec une entière conviction, on doit en conclure qu'il y a plus qu'on ne pense de cerveaux dérangés sur quelques points, quoiqu'ils soient parfaitement réglés sur beaucoup d'autres; des hommes qui, à force d'imagination et de mémoire, se déguisent à eux-mêmes la faiblesse de leur jugement et la déguisent aux yeux des autres. « J'ai éprouvé moi-même, dit » l'auteur des *Rapports*, que dans le paroxisme fébrile, le » cercle des intérêts et des idées se resserre extrêmement, et » que mes facultés morales et intellectuelles étaient réduites » presque uniquement à l'instinct animal. » Il y a je crois, peu de mes lecteurs qui aient éprouvé dans un accès de fièvre, une pareille dégradation de leurs facultés morales; mais on doit être moins surpris que, dans cet état où une santé débile

le jetait habituellement, ce philosophe ait *si fort resserré* le cercle de nos idées et de nos intérêts, et réduit à peu près à l'instinct animal et à l'organisation qui nous est commune avec les animaux, nos facultés intellectuelles et morales [1]. Les hommes, dans l'incertitude de leurs jugements, ont attaché l'idée de faiblesse et d'aliénation d'esprit aux erreurs de l'imagination, beaucoup plus qu'à celles de l'entendement, et ils la font consister à nier des faits particuliers, plutôt qu'à méconnaître des vérités générales. Un homme passerait pour fou, s'il prétendait qu'il n'y a jamais eu d'ordre et d'économie dans une maison qui subsiste depuis dix générations avec une fortune brillante et une grande considération, et il peut passer pour un sage, quoiqu'il soutienne qu'il n'y a que hasard et désordre dans l'univers. On le montrerait au doigt, on veillerait sur ses mouvements, s'il niait qu'il y ait jamais eu de souverain en Turquie, et il peut siéger dans une académie en soutenant, et même par écrit, qu'il n'y a point de Dieu dans le monde, quoique assurément l'existence de la Divinité soit bien autrement *nécessaire*, et bien plus universellement connue que celle du Grand-Seigneur.

L'enfant, il est vrai, aime le mouvement, et le vieillard le repos; l'homme est pour l'action extérieure et les soins tumultueux de la vie publique, et la femme pour les occupations paisibles du ménage. Les tempéraments bilieux sont, dit-on, plus propres aux affaires, et les tempéraments sanguins plus adonnés aux plaisirs : l'état de maladie inspire quelquefois pour certaines choses ou certaines personnes des dégoûts ou même des aversions que l'on n'éprouve pas dans l'état de santé. L'homme, dans les climats du Nord, est vêtu, logé, nourri autrement que

[1] On voit des personnes dont la fièvre exalte au contraire les fonctions intellectuelles. M. Cabanis, dans un accès de fièvre, était réduit presque à l'instinct animal. J. J. Rousseau devint un homme de génie après une maladie; et puis fiez-vous aux physiologistes pour faire de la morale, et donnez vos accidents personnels pour des règles générales !

dans les pays méridionaux. Qu'est-ce que cela prouve? N'est-il pas *nécessaire,* à prendre ce mot dans l'acception la plus rigoureuse, que les goûts varient avec les âges, les devoirs avec les sexes, les humeurs avec les tempéraments, les appétits avec la santé, les usages avec les climats? Que deviendrait la société, si l'enfant aimait le repos comme le vieillard, ou si le vieillard était turbulent comme l'enfant? si l'homme voulait se renfermer dans les soins domestiques, ou la femme vaquer aux affaires publiques? La manière de se nourrir ne doit-elle pas varier avec les productions du sol, et la manière de se loger et de se vêtir avec la température du climat? La différence locale des usages, loin de prouver que l'âme soit dans toute l'organisation, atteste au contraire l'existence d'un principe actif et indépendant de volonté et de liberté, qui partout forme les usages de l'homme sur ses besoins, et règle les besoins sur ce qui est destiné à les satisfaire. Le végétal et l'animal, déterminés par la seule organisation, sont, dans chaque espèce, invariablement fixés à un mode d'existence, d'appétits, d'habitudes, de caractère, quelquefois de climat, qui affecte tous les individus, et hors duquel ils ne peuvent vivre. L'homme seul, maître universel du grand domaine de la terre, peut, à volonté, en occuper tous les points; et l'âme habitue le corps à tous les climats comme à tous les régimes.

Toute cette doctrine, qui fait de la raison humaine une faculté physique qui varie avec l'âge, le sexe, le tempérament, et de l'homme lui-même une plante soumise à toutes les influences du froid et du chaud, du sec et de l'humide, de la nature du sol, de la qualité des eaux, etc., fût-elle d'Hippocrate, est fausse et superficielle, en contradiction avec la raison et l'expérience; et elle a été combattue, même dès le dernier siècle, par des philosophes qui croyaient du moins à l'homme, à l'homme moral, s'ils ne croyaient pas à Dieu. Je vais plus loin, et j'ose dire que toute société entre les hommes serait impossible, s'il n'y avait pas dans tous les esprits un fonds commun d'idées et de sentiments uniformes, indépendant de toutes les variétés indivi-

duelles et locales; idées et sentiments par lesquels ils peuvent s'entendre entre eux et être gouvernés les uns par les autres; et si tous, maîtres et sujets, étaient comme des baromètres, tantôt haut, tantôt bas, suivant l'état de l'atmosphère et le degré de leur sensibilité organique, rien ne serait praticable de tout ce qui demande de l'union dans les sentiments, du concert dans les volontés, de l'ensemble dans les opérations.

Aussi l'avertissement le plus souvent répété dans les *Rapports du physique et du moral* est qu'il ne faut pas prendre à la rigueur tantôt un principe et tantôt un autre, qu'il y a des exceptions à celui-ci, des modifications à celui-là, parce qu'au fond, toute cette doctrine consiste en exceptions, et n'offre pas un principe.

L'homme, dans ce système, est donc une *masse organisée* pour penser, une machine à penser, comme une horloge est une masse ou portion de matière organisée, c'est-à-dire, une machine à marquer les heures. L'homme pense par le jeu de ses organes, comme l'horloge indique l'heure par le mouvement de ses rouages; si l'horloge est l'ouvrage de l'homme, l'homme aussi doit son existence à son semblable; et si le mouvement de la machine artificielle doit, tous les huit jours, être renouvelé par la tension du ressort qui lui donne l'impulsion, le mouvement de la machine humaine ou la vie a besoin aussi, à peu près tous les jours, d'être entretenu, c'est-à-dire, renouvelé par la nutrition des organes qui la constituent : et toutes les deux finissent, l'une par le relâchement de ressorts qui ne peuvent plus être remontés, l'autre par la dissolution d'organes usés qui ne peuvent plus être réparés par la nutrition. Les fonctions de l'horloge sont, à la vérité, plus simples que celles de la machine humaine; mais aussi l'appareil de ses ressorts est bien moins compliqué, et dans les deux machines, le mécanisme est relatif à leur destination. Si les partisans de l'organisation pensante ou de la pensée organique veulent admettre cette comparaison, qui me paraît résulter naturellement de leur système, et être d'une parfaite exactitude, je me bornerai à leur présenter une réflexion.

Cette machine artificielle qu'on appelle horloge n'est que le *moyen*, l'*instrument*, dont l'intelligence de l'ouvrier s'est servie pour marquer les divisions du temps. *Cette intelligence est réellement et constamment présente à la machine, quoique le corps de l'ouvrier en soit éloigné;* elle en anime les ressorts, elle en règle le mouvement, et peut seule le rétablir, s'il est arrêté ou dérangé. Toute mécanique, quel qu'en soit l'usage, considérée sous cet aspect, n'est jamais qu'un *moyen* de l'intelligence humaine, un nouvel organe qu'elle se donne, un corps artificiel dont elle s'est revêtue; c'est encore ici une *intelligence servie par des organes*, pour exécuter telle ou telle opération avec plus de promptitude, de justesse et de continuité que ne pourraient le faire ses organes naturels; et effectivement une horloge marque l'heure beaucoup plus tôt et plus exactement que ne le ferait un astronome. Ainsi, commander une montre à un horloger, c'est le charger de vous indiquer, pendant trente ou quarante ans que durera la montre, à tout instant, et toutes les fois qu'il vous plaira de l'interroger, l'heure qu'il est avec la dernière précision.

C'est parce que toute mécanique, même la plus simple, est animée par l'intelligence qui l'a faite ou inventée, qu'on ne peut faire aucune mécanique dont l'animal puisse deviner le jeu; même quand elle serait à son usage, elle ne peut servir qu'à l'intelligence qui peut la comprendre, et toute mécanique, pour celui qui n'en a pas l'intelligence, est comme le *télégraphe* pour celui qui en voit les mouvements sans en connaître le *chiffre*. Et le corps humain, cette machine si merveilleuse dans sa structure, si étonnante dans ses fonctions, que l'imitation mécanique la plus imparfaite de la plus simple et de la plus habituelle de ses opérations est le dernier effort de l'art, et que l'artiste le plus habile, loin de pouvoir imiter les mouvements du corps humain, ne peut pas même en imiter le repos, ni faire tenir une statue debout sur les deux pieds sans la fixer sur son piédestal ou lui donner un point d'appui : cette machine ne serait animée par aucune intelligence distincte de

ses ressorts, et l'homme en cela inférieur, même aux mécaniques qui sont l'ouvrage de ses mains, ne serait tout entier qu'un assemblage fortuit de muscles, de nerfs, de membranes, une masse de chair et de sang qui pense comme elle digère, et d'où l'intelligence, sécrétion un peu plus subtile que les autres, se dégage, comme un gaz, par la fermentation !

Une autre preuve, et très-philosophique à mon avis, que le principe qui *veut* en nous est totalement distinct de la faculté qui se meut, ou, en d'autres termes, que l'âme n'est pas l'organisation, est que si nous n'étions au moral, comme au physique, qu'organes et organisation, nous ne pourrions jamais *vouloir* plus que nous ne pouvons *faire;* car où prendrait l'organisation *pensante* cet excédent de volonté que l'organisation *agissante* ne pourrait accomplir ? Où celle-là puiserait-elle l'idée d'une force que celle-ci n'aurait pas ? Si la pensée et le mouvement, le *vouloir* et le *faire,* résident dans le même principe, il n'y a pas de raison pour que ces deux facultés, dont l'exercice simultané constitue la vie, soient en rapport inégal, et que l'une, qui ne peut agir que lorsque l'autre veut qu'elle agisse, et de la manière qu'elle le veut, ne puisse pas agir autant que celle-là le veut : ce serait, non pas une erreur de notre nature, mais une contradiction impossible à concevoir, et notre organisation, cet ensemble si parfait et si bien ordonné, se trouverait par là dans un état de désordre et de combat intérieur, où il est, même dans ce système, absurde de la supposer. Cependant combien de choses ne désirons-nous pas, auxquelles la portée de nos organes ne nous permet pas d'atteindre ! combien d'efforts physiques ne tentons-nous pas auxquels nos organes se refusent ! Si notre organisation avait en elle-même, ou, pour parler plus juste, était elle-même le principe de ses pensées et de ses connaissances, la première connaissance qu'elle aurait serait nécessairement celle de ses forces; elle en aurait au moins l'instinct qui l'avertirait, même sans expérience préalable, de ce qu'elle peut faire, sans jamais lui donner même la pensée de ce qu'elle ne peut pas exécuter. Mais si l'on

suppose en nous un principe de pensée et de volonté distinct des organes, une âme, une *intelligence servie par des organes*, comme la perfection des organes est de *faire* ou d'agir, la perfection de l'âme sera de *vouloir;* et tandis que la force des organes est surmontée ou détruite par la résistance des corps extérieurs, la volonté, acte purement intellectuel, n'éprouvera aucun obstacle à son activité; l'âme voudra donc, elle voudra même infiniment : mais si elle est infinie dans ses volontés, elle est bornée dans ses connaissances; elle ne distingue pas toujours avec précision ce que peut ou ne peut pas le corps qui lui est soumis pour l'exécution de ses volontés, parce qu'elle n'est pas ce corps, et qu'entre sa nature et celle de ce corps il y a une distance incommensurable. Elle attribuera même naturellement à ses organes une force indéfectible de *faire*, parce qu'elle sent en elle-même un principe inépuisable de *vouloir*. Elle l'accablera de ses volontés répétées, semblable à ces maîtres infatigables qui tourmentent leurs domestiques de leur activité. Aussi, lorsqu'on dit proverbialement que *la lame use le fourreau*, on ne fait qu'annoncer une vérité certaine en physiologie autant qu'en morale; et je crois que la première cause, et la plus active de la dissollution, tantôt hâtée, tantôt plus lente, de nos oganes, est leur faiblesse relativement à la force de la volonté, et l'exigence continuelle de ce maître impérieux. De là ces désirs qui nous tourmentent, ces efforts qui nous consument, ces chimères de plaisirs ou de travaux qui font le malheur des méchants, et souvent le désespoir des gens de bien, et cette lutte éternelle de l'homme intérieur contre l'homme extérieur, rebelle par impuissance aux volontés de l'âme, et dont la force apparente, comparée à celle de l'âme, n'est jamais qu'une faiblesse réelle : *spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.*

L'auteur des *Rapports du physique et du moral* trouve une preuve de son système d'organisation pensante dans la lassitude que le cerveau éprouve après une méditation forte et soutenue, et il en conclut que le cerveau tout seul est le principe

producteur de la pensée. Cette preuve peut être toute entière rétorquée contre ce système; car, s'il est vrai que le cerveau soit seulement le *moyen* dont l'âme se sert pour recevoir du dehors les *impressions* ou les *expressions,* qui sont les matériaux de la pensée, on conçoit que le cerveau peut se lasser de servir l'âme dans son opération même intellectuelle. En effet, le cerveau, organe matériel et par conséquent périssable, reçoit continuellement, par le ministère des nerfs et le *moyen* ou *milieu* d'agents matériels aussi, tels que l'air et la lumière, les *impressions* qui produisent les images et les *expressions* qui revêtent les idées. Ces impressions et expressions, étant trop fréquemment répétées, occasionnent sur les membranes et les fibres dont le cerveau est composé une excitation qui, à la longue, endort ou émousse sa sensibilité, et lui fait sentir le besoin d'un repos absolu ou d'une excitation d'une autre sorte. Le cerveau, dans cette hypothèse tout à fait naturelle, se lasse de recevoir des impressions et des expressions, par la même raison que la main se lasse de faire des frottements; mais, si le cerveau s'épuise à servir l'âme dans l'opération de la pensée, l'âme ne se lasse jamais de vouloir; si les organes refusent de servir l'âme, l'âme n'en conserve pas moins l'indéfectible énergie de de sa volonté, même lorsqu'elle ne peut en accomplir les actes, parce que la volonté est l'âme elle-même, et que c'est pour agir et non pour vouloir que l'âme a besoin d'organes; et c'est là peut-être ce qui explique l'état de l'homme dans les songes où l'âme veut, et même, par habitude, croit agir, sans que le corps agisse réellement [1].

Jusqu'à présent nous avons combattu le système des matérialistes, plutôt que nous n'avons établi celui de leurs adver-

[1] Le sommeil est peut-être moins cessation de mouvement dans les organes qu'interception de relation entre l'organe du cerveau et les autres organes : en effet, tantôt l'âme veut sans que le corps agisse, et tantôt, comme dans le somnambulisme, le corps agit sans que l'âme veuille, et même sans qu'elle ait la connaissance de l'action des organes. Pour accorder au corps un repos nécessaire, il a fallu en quelque sorte en séparer l'âme.

saires; nous avons voulu prouver qu'il n'est aucun fait dans l'histoire de l'homme moral qui ne s'explique aussi heureusement dans l'hypothèse du cerveau *moyen* de la pensée, que dans celle du cerveau *cause* de la pensée, et par conséquent âme lui-même, et qu'il en est plusieurs dont les défenseurs de la spiritualité de notre être donnent une raison plus satisfaisante que ne font les partisans du système opposé. Mais quand même, sous ce rapport, la balance serait parfaitement égale entre les deux opinions, nous pourrions toujours mettre du côté de l'existence propre et sprirituelle de notre âme le poids immense du sentiment universel du genre humain, et cette croyance immémoriale de l'existence indépendante de l'âme, de sa survivance au corps qu'elle anime, de sa supériorité sur les organes qui la servent, croyance sur laquelle toutes les religions ont fondé leurs dogmes, toutes les sociétés leurs lois, tous les hommes leurs rapports mutuels; car là où il n'y a que des corps, il n'y a plus ni morale ni devoirs. Je sais que les sophistes, qui font du peuple un dieu en politique, le traitent comme un enfant en morale; ils le regardent à la fois comme souverainement bon dans ses volontés, puisqu'ils lui attribuent le pouvoir souverain, et rempli de préjugés et d'erreurs dans ses croyances, parce qu'ils ont besoin, pour exercer le pouvoir sous son nom, de nier ou d'étouffer ses lumières, en même temps qu'ils déchaînent sa force. Mais le plus beau génie de l'ancienne Rome, Cicéron, qui méprisait tout ce qui est populaire en politique, au point de dire, *mihi nihil unquam populare placuit,* n'en insiste pas moins sur le consentement universel des peuples aux vérités fondamentales de la morale, comme sur la preuve la plus sensible et la plus décisive de ces mêmes vérités. Mais enfin on veut des faits, des faits extérieurs, des faits physiques qui prouvent l'existence d'un être spirituel distinct de l'être corporel, et qui lui est supérieur; et dans la certitude où l'on croit être qu'il est impossible d'alléguer aucun fait de ce genre, on repousse avec opiniâtreté toutes les preuves morales qui établissent cette vérité

nécessaire. Cependant ce fait existe; la preuve qu'il fournit me paraît démonstrative, et j'ai dû la réserver pour la dernière, afin d'en laisser au lecteur un plus long souvenir.

« Vous voulez, dirai-je à l'auteur des *Rapports* et à ses » disciples, défenseurs opiniâtres de l'organisation pensante; » vous voulez que toutes nos idées ne soient que des *sensations* » *transformées,* et qu'il n'y ait autre chose dans nos pensées » que des *impressions reçues par les extrémités nerveuses et sen-* » *sentes de nos organes,* et transmises au cerveau qui les éla- » bore, les digère, et en fait l'intelligence, comme l'estomac » reçoit les aliments que les autres organes lui fournissent, et » en fait le chyle : encore, je suppose que nous ne pensons que » par le cerveau, et il vous semble que nous pensons quel- » quefois par d'autres viscères; et vous avancez que, dans » chaque centre ou appareil d'organes, *il se forme une espèce* » *de moi*, et *cela*, ajoute votre analyste métaphysicien de la » même école, est *assez vraisemblable.* Je le veux; mais enfin » que l'âme soit le cerveau, la région épigastrique ou le bas- » ventre, et que ce *moi,* qui joue un si grand rôle dans votre » métaphysique, soit *un* ou soit *plusieurs* dans le même indi- » vidu, le *centre* général, le *moi* général, qui est l'ensemble » des *centres* et des *moi* partiels, ne peut changer les impres- » sions que lui transmettent tous ces *centres* ou *moi* particuliers, » ou, si vous aimez mieux, notre organisation ne peut déna- » turer les impressions qui lui sont transmises par les organes, » au point d'en faire des pensées et des déterminations dia- » métralement contraires à ces mêmes impressions; et vous- » même vous dites formellement : *Les impressions nerveuses,* » *reçues par les extrémités sentantes, dont se composent les or-* » *ganes directs des sens, transmises au centre cérébral, y pro-* » *duisent des actions et des déterminations conformes à leur na-* » *ture*. Rien de plus juste; mais la première, la plus universelle, » la plus constante, la plus dominante de toutes les impres- » sions, pensées, volontés, déterminations, tout comme il vous » plaira de les appeler, de notre organisation, de nos organes,

» de notre centre cérébral ou épigastrique, de notre ou de nos » *moi*, et incontestablement *la plus conforme à leur nature*, est » l'impression, la pensée, la volonté, la détermination de leur » propre conservation. La sensibilité physique, qui est notre vie » même, puisque, selon vous, *vivre* c'est *sentir*, ne peut avoir » d'autre appétit que la vie et tout ce qui veut la conserver, » d'autre aversion que la mort et tout ce qui peut nous en » menacer. C'est cette impression, cette pensée, cette volonté, » cette détermination, ou si vous voulez, cet instinct impé- » rieux, irrésistible, irréfléchi, qui, au moment du péril, me » fait trouver, que dis-je? crée en moi des forces supérieures » à la force habituelle de mes organes, ou des ressources su- » périeures aux moyens ordinaires de mon esprit. C'est cette » volonté de vivre, ou cet instinct de ma propre conservation » qui me retient, en quelque sorte, dans une situation con- » traire à toutes les lois de l'équilibre sur le bord du préci- « pice où je suis près de tomber, qui me grandit pour attein- » dre la branche qui peut me sauver du torrent qui va » m'engloutir, qui roidit mes muscles et les exalte au plus » haut degré de puissance pour résister au choc du corps prêt » à m'écraser, ou échapper aux mains qui veulent me saisir... » Mais alors comment expliquerez-vous, je ne dis pas la pen- » sée de la mort, dont tout ce qui finit autour de nous nous » offre l'image, mais l'idée de mort volontaire, mais le désir, » mais la volonté de mourir, mais l'action active ou passive » qui suit cette volonté, le suicide ou le sacrifice? Si nos or- » ganes, comme vous le dites vous-même, ne peuvent *trans-* » *mettre à notre centre cérébral que des impressions et des déter-* » *minations conformes à leur nature*, leur nature est la vie, » leur pensée *naturelle* est de la désirer, leur détermination » naturelle de la *vouloir*, leur action *naturelle* de la conser- » ver; et ici il ne s'agit pas seulement de souffrir la mort et » de céder même sans murmure, à une puissance supérieure, » mais de la désirer, mais de la vouloir, mais de la chercher, » mais de se la donner ou de l'attendre.

» Admirez, au contraire, avec quelle facilité, quelle simplicité, quelle évidence, quelle conformité avec tout ce qui se passe sous nos yeux et hors de nous, s'explique, dans le système de la distinction de l'âme et du corps, ce grand et dernier acte de la volonté humaine, extrême de la force ou de la faiblesse de l'homme, dénouement de la tragédie du crime ou de la vertu. L'âme distincte du corps et qui exerce sur lui un empire absolu, lasse de souffrir à l'occasion d'un sujet qui ne lui fut donné que pour la seconder et la servir, rompt une association qui ne lui fait éprouver que des pertes, ou déterminée par de plus nobles motifs, jugeant que le sacrifice de cet être subordonné importe à la société et à un ordre général de devoirs devant lesquels disparaissent tous les intérêts particuliers et tous les sentiments personnels, sans haine contre le compagnon de ses travaux, le fait servir à de grands desseins en le dévouant à une mort prématurée, et exerce ainsi sur son sujet le droit de vie et de mort, premier attribut du pouvoir, et qui, selon les motifs qui en déterminent l'application, est le plus grand acte du pouvoir sur lui-même et sur les autres qui ait été donné à l'être intelligent, et le plus haut degré de sa force morale, ou l'excès du désespoir d'une âme qui a perdu tout empire sur elle-même, et le dernier terme de sa faiblesse. L'âme alors est comme un monarque vertueux qui, dans une guerre légitime, expose à une mort glorieuse ses plus fidèles sujets, ou comme le tyran qui, sur le plus léger soupçon, condamne l'innocent au dernier supplice. Ainsi, dans l'hypothèse de l'*intelligence servie par les organes*, l'âme détruit le corps ou le laisse détruire, et elle exerce ainsi sur les organes qui lui sont soumis l'empire naturel du fort sur le faible, du pouvoir sur le sujet, de la cause sur l'effet ; au lieu que, dans le système de l'organisation à la fois *voulante* et *agissante,* c'est l'organisation qui se détruit elle-même, lorsqu'elle ne peut avoir d'autre volonté, ni faire d'autre action que la volonté et l'action de se conserver, contra-

» diction évidente dans la volonté, et par conséquent impossi-
» bilité même physique dans l'action.

» S'il n'y a dans l'homme que des sens et des organes, » disait l'auteur de cet écrit dans un article du *Mercure* du » 1er janvier 1807, sur le *beau moral;* si ce qu'il appelle son » âme, sa raison, son intelligence, n'est autre chose que des » sensations organiques; si le moral enfin n'est, comme on le » prétend, que le physique considéré sous un autre aspect, à » quel sens, à quel organe faut-il rapporter ces idées, ces sen- » timents dont l'application réelle à nos organes bouleverse » tous nos sens par la sensation ou même par la seule appré- » hension de la douleur, à moins qu'une raison supérieure » n'affermisse l'âme contre leur révolte? Nos sens, je le veux, » nous rapportent des images de mort, et nous trouvons en » nous-mêmes l'idée de volonté, comme nous trouvons dans » notre intelligence l'idée des propriétés générales du cercle » et du carré, dont nos sens nous rapportent la figure; mais » qu'on subtilise tant qu'on voudra, qu'on s'enveloppe, de » peur d'être entendu, ou peut-être de s'entendre soi-même, » dans le vague du langage physiologique, si l'âme n'est pas » un être distinct des organes, il est aussi impossible, et je » prends ce mot dans l'acception la plus rigoureuse, que notre » faculté pensante puisse se composer des deux idées de mort » et de volonté celle de *mort volontaire,* qu'il lui est impos- » sible de composer des deux idées de cercle et de carré celle » de carré circulaire ou de cercle carré. L'alliance de mort et » de volonté serait incompatible avec notre nature, comme » celle de cercle et de carré est contradictoire à notre raison, » et jamais l'homme ne pourrait faire le sacrifice de sa vie, » parce que jamais il ne pourrait le *vouloir,* ni même le pen- » ser. »

Et qu'on prenne garde à ces dernières expressions : un *être qui veut,* par cela seul qu'il *est,* veut *être,* et ne peut pas vouloir ne pas *être,* parce que être est le premier des biens et le *support* de tous les autres, et qu'un être veut nécessairement

son plus grand bien. Un *être*, sans doute, peut vouloir détruire un autre *être;* mais il ne le fait jamais que pour être plus lui-même, c'est-à-dire, être mieux; et, bien loin qu'il puisse vouloir ne pas *être* et détruire lui-même son propre *être*, il s'oppose de toute sa puissance à tout ce qui peut détruire son *être,* ou même détériorer sa manière d'*être*. Ainsi, l'être ne peut pas plus s'ôter l'*être* que se le donner, et il ne peut quitter volontairement le bien infini d'*être,* qu'il a reçu sans la participation de sa volonté, et dont il jouit, une fois qu'il l'a reçu, par la nécessité de sa nature.

Si l'homme tout entier n'est qu'une organisation matérielle, s'il n'est en tout qu'un être et un seul être, il lui est donc impossible de vouloir cesser d'être, impossible d'attenter lui-même à son être, ou, s'il attente à quelque partie de son être, ce n'est jamais que pour conserver son être même; et la répugnance extrême, les douleurs aiguës qu'il éprouve à se séparer d'un de ses membres pour le salut du reste du corps, démontrent mieux que de longs raisonnements l'impossibilité où il est de détruire son être tout entier; et je ne crains pas de dire que, dans cette hypothèse, non-seulement le suicide, mais même le retranchement volontaire d'un seul organe, serait un acte impossible à notre organisation.

Ainsi, par la raison contraire, l'âme, loin d'éprouver cette impossibilité, ne détruit le corps auquel elle est unie, ou ne le laisse volontairement détruire que par le même motif, qui lui fait quelquefois détruire un autre corps que le sien. Elle le détruit parce qu'il gêne, qu'il empêche son être, parce qu'elle est *mal,* c'est-à-dire, moins, et qu'elle veut *être* bien ou être plus; et soit qu'elle condamne son corps à la mort, comme un ennemi avec lequel elle ne peut vivre, ou comme un sujet obéissant sur lequel elle exerce la puissance du glaive, et dont elle fait servir la vie et la mort à d'importants desseins, elle n'arme une partie de son corps contre le corps lui-même que parce qu'elle est directement inaccessible à ses atteintes; et même

dans le furieux qui attente à ses propres jours, il y a, sans qu'il y pense, la volonté d'être mieux, plutôt que la volonté de n'être plus. « Le bonheur, dit Pascal, est le motif de toutes les » actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui se tuent et qui » se pendent. » Je crois même que si la dissolution inévitable de la partie matérielle de notre être communique à l'autre partie des idées vagues de destruction totale, l'âme, à son tour, étend sur la partie mortelle ses espérances, et, pour parler avec l'Écriture, son *vêtement d'immortalité;* et trop souvent, tout notre être se croit immortel, parce qu'une partie de nous-mêmes ne peut mourir. C'est là l'unique source de tant d'entreprises, dont une vie de plusieurs siècles ne verrait pas encore la fin, de tant d'espérances si souvent déçues, dont *nous traînons,* dit Bossuet, *la longue chaîne jusqu'au tombeau*, et que nous recommençons sans cesse, comme l'araignée son frêle tissu balayé par le vent; enfin de tant d'espoir de vivre, qui quitte à peine le jeune homme sur son lit de mort, et le vieillard au bord de sa fosse; et s'il était possible que la triste doctrine des matérialistes arrachât du cœur de tous les hommes ce sentiment naturel d'immortalité que l'âme étend jusque sur ses opérations les plus fugitives, toute la scène du monde serait changée, et ne présenterait plus qu'un vaste tombeau : la raison perdrait toute son activité, les passions mêmes toutes leurs illusions; plus d'entreprises honorables, plus de nobles projets, plus de hautes espérances, plus de consolations pour l'infortune, ni de retenue dans la prospérité, et la société toute entière, frappée de mort, s'arrêterait à l'instant, comme le fleuve dont le froid a glacé les eaux. Je le répète, si nous ne sommes, même dans notre faculté pensante, qu'une organisation matérielle, cette organisation a nécessairement une volonté d'être qui ne peut s'accomplir qu'en continuant d'être, et dès-lors le sacrifice volontaire de la vie est physiquement et moralement impossible; mais l'âme aussi a une volonté d'être qu'elle accomplit ou croit accomplir souvent beaucoup mieux en cessant d'être avec son corps, et dans cette hypothèse, le

plus grand acte de la vie humaine, l'abandon volontaire de l'existence corporelle, se trouve expliqué [1].

Aussi remarquez que l'homme ne se porte à l'extrémité de se détruire lui-même que pour des peines de l'âme, et presque jamais pour les seuls maux du corps, et aussi souvent dans les conditions où les sens n'ont rien à désirer que dans celles où ils ont tout à souffrir. L'âme, sans doute, ressent les douleurs et les fatigues du corps, et même elle est la seule qui les ressente; mais les douleurs du corps ne sont pas proprement les siennes, puisqu'elle s'expose souvent volontairement, et qu'elle peut même goûter de la satisfaction à les éprouver, et jamais, quelque vifs, quelque prolongés que soient ces maux physiques, même lorsqu'elle les souffre contre son gré, ils ne l'affectent assez profondément pour qu'elle cherche à s'en délivrer en s'éloignant du corps. Dans cet état, loin de l'abandonner la première, elle veille son malade, et ne s'en sépare que lorsque la décomposition de ses organes a rompu toute communication entre eux, et qu'elle ne peut parler à qui ne peut l'entendre, ni commander à qui ne peut obéir. Mais dans les peines qui lui sont personnelles, et que le corps ne partage pas, la crainte de l'infamie, les tourments de l'amour, les fureurs de la jalousie, les dépits de l'ambition, comme c'est à l'occasion de son corps que l'âme en éprouve les soucis cuisants, et à cause des relations inévitables qu'il lui impose avec les autres hommes, elle brise les liens qui l'attachent à un compagnon qui compromet son bonheur en la forçant de vivre au milieu d'un monde qu'elle hait ou qu'elle redoute. Ainsi, tandis que le pauvre, rongé tout vivant par un de ces maux affreux qui rendent celui qui en est atteint insupportable à lui-même et

[1] J'espère qu'on ne détournera pas ce que je dis ici de l'abandon volontaire de la vie à un sens d'approbation du suicide, que je regarde comme un crime de lèse-société au premier chef, et par conséquent comme un acte sévèrement défendu par l'auteur et le conservateur des sociétés, qui ne veut pas que les bons fraudent la société du service qu'ils lui doivent, ni les méchants de l'exemple du repentir ou du châtiment.

aux autres, conserve encore le désir de vivre, même après qu'il a dû perdre tout espoir de guérir, un homme comblé de tous les dons de la nature et de la fortune attente à ses propres jours, parce qu'une femme aura été légère ou un concurrent plus heureux.

Mais, et ceci est digne d'une sérieuse considération, l'homme ne désespère jamais de la guérison des maux du corps, et il ne voit point de terme aux souffrances de l'âme. Au moment de mourir, il croit au rétablissement prochain de sa santé; à la veille de se consoler de la perte la plus sensible, il croit à l'éternelle durée de ses regrets. Tout ce qui affecte ce corps qui passe, l'âme le regarde comme passager; tout ce qui l'affecte elle-même, elle le regarde comme éternel, parce qu'elle est immortelle, et lorsqu'elle souffre seule et sans son corps, elle se place involontairement et par anticipation dans cet état où, débarrassée des organes qui la servent, elle n'éprouvera plus ni variation dans ses sentiments, ni changement dans ses affections. Enfin, si l'organisation physique était en nous le seul principe d'activité, de pensée, de sentiment, toutes nos peines, même morales, seraient nécessairement des douleurs physiques, et tous nos chagrins des maladies. Cette conclusion est même si rigoureuse, que les matérialistes ont été forcés de l'adopter, toute fausse qu'elle est; et, pour être conséquents, ils ont dû placer toute la science de la morale dans l'art de la médecine.

En vain dirait-on que le corps n'est pas détruit par la mort, parce que rien ne périt dans la nature physique; qu'un corps qui se dissout ne fait que subir de nouvelles transformations, et se résoudre en molécules insensibles pour composer d'autres corps, et recevoir une nouvelle manière d'être; ce serait une bien vaine subtilité, et qui mettrait à découvert la faiblesse du système qui en aurait besoin. L'être veut se conserver tel qu'il est, dans la manière d'être dont il a le sens intime, et qu'il ne peut distinguer de son être même, avec le *moi* dont il a la conscience, qu'il connaît et qu'il aime; et sans doute on n'op-

posera pas au sentiment distinct et impérieux de sa propre conservation dans sa vie actuelle, dont est doué le plus parfait ou le plus complet des êtres même corporels, un soupçon vague et métaphysique d'existence hypothétique dans une poussière inanimée qui sera peut-être dans quelques siècles transformée en pierre ou en végétal. Et qu'on ne dise pas, pour décréditer par le ridicule ce qu'on n'oserait combattre par le raisonnement, que je parle métaphysique; je parle de faits, et de faits physiques : l'abandon volontaire de la vie est un fait physique, fait physiquement impossible et contradictoire, si nous ne sommes tout entiers qu'organisation et organes, sens et matière; fait toujours possible, et selon ses motifs, criminel ou héroïque, si notre âme est distincte de notre corps, et qu'elle en détermine les actions par ses volontés. En un mot, l'animal qui meurt, comme l'homme, ne se détruit pas lui-même, parce qu'il n'est tout entier qu'une matière organisée pour végéter; l'homme se détruit lui-même ou se laisse volontairement détruire, parce qu'il y a en lui deux êtres, dont le fort condamne le faible à mourir. Ainsi, pour les deux actes les plus importants de la vie et de la société, ôter l'existence ou la donner, *il faut deux êtres,* il faut le concours de *l'être actif et de l'être passif,* qui n'est le fondement de toutes les langues que parce qu'il est le premier et le plus constant de tous les faits, le plus universel de tous les rapports, la plus naturelle de toutes les lois.

J'arrêterai ici la pensée du lecteur sur un corollaire bien important des principes que je viens d'exposer. Le sacrifice de la vie ou le don de soi est donc la preuve directe et de fait de l'existence propre de l'être *actif*, de l'être qui pense et qui veut, de sa distinction d'avec l'être *passif* qui reçoit le mouvement et exécute l'action, et de la supériorité de l'un sur l'autre : le sacrifice de la vie, lorsqu'il est légitime et commandé par de grands devoirs, est encore l'acte le plus étendu et le plus souverain de la puissance de l'homme sur lui-même, c'est-à-dire, de sa liberté, et le premier titre de sa dignité. Mais le sacrifice

est encore le dogme fondamental de la société religieuse; mais il est, sous le nom de dévoûment à sa patrie, le premier moyen de conservation de la société politique; mais il est, dans l'union des sexes, par le mariage et le *don* mutuel de *soi* que les deux époux se font l'un à l'autre, le plus fort lien de la société domestique; car la pudeur a aussi son sacrifice, et il en a eu chez tous les peuples le nom et le mérite... Le sacrifice ou le don de soi explique donc tout le moral de l'homme... Il est donc la raison universelle de la société... Le lecteur qui cherche de bonne foi la vérité pénétrera sans peine les conséquences que nous ne faisons qu'indiquer. Il y trouvera peut-être de grands motifs aux croyances les plus élevées du christianisme, qui a fait de la nécessité du sacrifice le premier et le plus fondamental de ses dogmes. La religion chrétienne est, à le bien prendre, la philosophie *transcendante,* pour me servir d'une expression qu'on applique aux sciences physiques : la raison, dans ses méditations, rencontre ses dogmes, comme la morale ses préceptes, et la politique même ses conseils; et c'est ce qui fait la supériorité morale et même politique des peuples chrétiens, nourris dès l'enfance du lait substantiel de cette doctrine, et dont l'instruction la plus élémentaire n'est que la thèse des principes de la plus haute philosophie

En prouvant, par la mort volontaire, cet acte suprême de la puissance de l'âme sur le corps, l'existence propre et distincte de l'être spirituel qui anime nos organes, nous trouvons, pour ainsi dire, sur notre chemin, et sans la chercher, une preuve de son immortalité,

L'âme, en effet, survit au corps en le détruisant; car si elle ne lui survivait pas, elle ne voudrait pas le détruire : souvent même elle ne le pourrait pas, et le sacrificateur, blessé du premier coup qu'il aurait porté à sa victime, serait hors d'état d'achever son triste ministère. Mais si l'âme survit au corps un seul instant, l'instant qu'il faut pour détruire ce corps, la raison conçoit qu'elle ne puisse pas l'instant d'après mourir par sa seule volonté, puisqu'un être qui veut ne peut pas vou-

loir cesser d'être, et l'imagination, qui ne voit dans la mort qu'une dissolution de parties, ne peut pas se figurer pour l'âme aucun moyen sensible de terminer son être. La raison, au contraire, la raison générale, la raison des sociétés, conçoit avec clarté de puissants motifs, et même une *nécessité* évidente à l'immortalité de nos âmes, seul frein efficace des passions, que la philosophie voudrait en vain remplacer par de petits et futiles motifs d'intérêt personnel qui ne parlent jamais ni assez haut ni assez tôt, seule garantie de l'ordre public, que les gouvernements cherchent trop souvent dans des moyens extérieurs de répression auxquels il est si facile d'échapper. Ces considérations expliquent et développent la preuve que la révélation nous donne de l'immortalité de nos âmes, preuve philosophique ou rationnelle, puisqu'elle découle de la première de toutes les vérités, l'existence de Dieu, liée à la révélation, comme la pensée à la parole, et ceux qui en demandent d'autres devraient faire attention qu'il n'est pas plus possible de connaître par aucun autre moyen, l'état de l'homme après sa mort que son état avant sa naissance.

L'âme est donc naturellement immortelle. On a demandé si Dieu, qui a créé nos âmes, pourrait les détruire. Cette question est tout au moins inutile. Il semble qu'il répugne à l'idée de la toute-puissance de Dieu et de sa toute raison d'anéantir des êtres faits à son image et à sa ressemblance, et qui sont capables de le connaître et de l'aimer. Dieu, pouvoir suprême de la société, des êtres intelligents, ne peut pas perdre de ses sujets, et ce serait, ce semble, pour lui-même perdre quelque chose, que de détruire l'image de ses perfections et la connaissance de ses attributs, en détruisant les êtres qui réfléchissent cette image, et en qui se trouve cette connaissance.

Enfin, on pourrait peut-être trouver une triste et dernière preuve de l'existence propre de l'âme, et de sa distinction d'avec les organes jusque dans l'horrible dépravation de la volonté, lorsqu'égarée par la vengeance, elle poursuit sur son ennemi, même après qu'elle en a détruit l'organisation, quel-

que chose qui n'est pas l'organisation, et qui peut encore être sensible à l'outrage. On remarquerait qu'on ne voit rien de semblable chez les animaux qui s'éloignent de leur ennemi aussitôt qu'ils l'ont détruit, à moins qu'il ne soit destiné à leur servir de pâture.

RÉPONSE A QUELQUES OBJECTIONS.

Avant de passer à d'autres objets, il convient de revenir sur ce qui a précédé, pour répondre aux objections ou prévenir les difficultés qu'auraient pu fait naître quelques opinions avancées dans la dissertation qu'on vient de lire.

On n'avait jamais douté que la parole articulée et entendue des autres ne fût indispensablement nécessaire pour la production de l'idée, ou sa manifestation au dehors; mais il semble qu'il n'était pas aussi universellement reconnu que la parole simplement pensée ou intérieure fût également nécessaire pour la conception et la contemplation de l'idée, ou sa représentation purement *mentale,* et qu'il fallût, comme nous l'avons dit ailleurs, *penser sa parole pour pouvoir parler sa pensée.* Cependant cette dernière proposition, aussi vraie que l'autre, et même aussi évidente pour ceux qui prennent la peine d'y réfléchir, pourrait faire croire que l'esprit n'est que la mémoire des mots, et que la raison et même le génie ne sont qu'un souvenir plus présent et plus étendu du vocabulaire d'une langue; mais il est aisé de se convaincre qu'il y a autre chose que la mémoire des mots dans la faculté de penser, et cette facilité de saisir des rapports entre les différents objets de nos pensées, qui constitue l'esprit et même le génie, selon que les objets sont utiles à l'homme ou nécessaires à la société, et que ces rapports sont d'une importance plus ou moins générale. En effet, l'écrivain le plus médiocre peut, comme le plus éloquent, posséder le vocabulaire de sa langue, et l'on n'est pas même éloigné de penser plutôt à la vérité sur des exemples que sur

des raisons, qu'une mémoire extrêmement heureuse ne suppose pas toujours, exclut même assez souvent la justesse, la solidité, la netteté du jugement. Sans doute il faut une parole pensée ou intérieure pour rendre présentes à notre propre esprit les idées dont nous voulons nous entretenir avec nous-mêmes ou avec les autres, comme il faut des images intérieures pour rendre présentes à notre imagination les formes des corps que nous voulons figurer en nous-mêmes ou transporter par le dessin sur le papier. Mais si la mémoire offre ses expressions, l'esprit les demande, les cherche, la raison les examine, et, sur ses conclusions, le goût les juge, les adopte ou les rejette; l'esprit fait plus, il les crée lorsque la mémoire ne lui en fournit aucune, ou ne lui en présente que d'insuffisantes à rendre ses perceptions. L'esprit les crée, non en formant des mots absolument nouveaux, et qui ne seraient entendus de personne; mais, soit qu'il les transporte d'une autre langue dans la sienne, ou qu'il les prenne dans sa langue naturelle, il les tire de quelques rapports entre l'objet dont il traite et des objets analogues; et comme l'esprit consiste à découvrir de nouveaux rapports, la langue dont il se sert, et qu'il crée au besoin pour son usage, consiste à les exprimer. Ainsi, tandis qu'un esprit médiocre se contente de l'expression commune qui rend les rapports connus, un esprit plus étendu, et qui pénètre plus avant dans le fond des choses, découvre dans ce même objet de nouveaux aspects, et les présente sous une expression nouvelle. Ce sont deux peintres, dont l'un se borne à dessiner les contours d'une figure, et dont l'autre y met les ombres et les couleurs. Dans quel livre de morale ne trouve-t-on pas cette pensée, que l'espérance ne nous abandonne jamais, même à nos derniers moments? Mais Bossuet a vu, dans cette vaine poursuite d'objets que nous n'atteignons jamais, le supplice d'un malheureux condamné pour la vie aux travaux publics en punition de ses crimes, et il a dit : « L'homme traîne jusqu'au tombeau la longue chaîne de ses » espérances trompées. » Tous les moralistes qui ont présenté

la même idée connaissaient, comme Bossuet, tous les mots dont sa phrase se compose; mais, quand ils les auraient eus actuellement tous présents à la mémoire, leur esprit n'aurait eu garde d'en faire usage, parce qu'il ne saisissait pas de rapports entre cette longue chaîne qui suit toujours le malheureux forçat, et l'enchaînement de ces longues espérances qui nous obsèdent; entre le supplice du corps de toujours traîner un poids dont il ne peut se délivrer, et le tourment de l'âme de toujours désirer ce qu'elle ne peut obtenir. Ainsi, la mémoire est le dépôt général des expressions et de toutes leurs combinaisons, dépôt où chaque esprit, selon sa portée, choisit les expressions et les combinaisons qui peuvent le mieux rendre sa pensée; en sorte que, considérée sous ce rapport, on peut regarder la mémoire comme un dictionnaire à l'usage de l'esprit. C'est ce qui fait que, dans la même nation et avec le même idiome, chaque écrivain a son style, qui est proprement la langue particulière de son esprit et l'expression de sa manière particulière de considérer les objets; et malheur à l'écrivain qui n'a pas une langue à lui et qui parle celle de tout le monde! Ainsi, Corneille parle mieux que tout autre la langue de l'élévation de l'âme, de la dignité du rang, des affections fortes et généreuses, même des grandes pensées de la politique et de l'ambition; Racine, la langue des affections tendres, de l'amour, de ses combats, de ses douleurs, ou plutôt il parle toutes les langues. Voltaire, dans la tragédie, a moins une langue à lui que ses deux illustres prédécesseurs. Molière et Régnard, La Fontaine et Florian, La Bruyère et Duclos, Bossuet et Fléchier, Montesquieu et J. J. Rousseau, Voltaire et Gresset, même dans des genres semblables, ont une manière différente, et l'on peut dire qu'ils ne parlent pas la même langue.

De même que chaque écrivain a son style, expression particulière de sa manière de penser et de sentir, ce style qui est proprement sa langue, et auquel on le reconnaît même lorsqu'il se cache, ce style qui est l'*homme* même, selon M. de

Buffon, parce que ses nuances différentes sont le résultat de la constitution morale, de l'organisation physique, et de toutes les circonstances d'éducation et de position, qui les ont modifiées, ainsi chaque nation a sa littérature qui est aussi son style, et même on peut dire sa langue, dans laquelle on peut apercevoir l'empreinte de sa constitution politique et surtout religieuse, de sa situation physique, et de l'influence des divers événements de sa vie sociale. Cet esprit national se retrouve non-seulement dans les *idiotismes* particuliers à chaque peuple, mais je crois aussi dans la constitution générale du langage, et dans la manière différente dont chaque nation combine entre elles les diverses *parties d'oraison,* qui sont le fond du langage universel, et les mêmes à peu près dans toutes les langues.

C'est encore parce qu'il faut des expressions pour penser, comme il en faut pour parler, qu'il est si difficile de parler une langue étrangère et apprise aussi couramment et avec autant d'aisance et de grâce que la langue maternelle qui nous est venue de l'éducation, parce qu'en général on parle moins facilement toute langue dans laquelle on ne pense pas, et qu'alors le discours écrit ou parlé se ressent nécessairement de la gêne d'une traduction. Les traductions sont, pour cette même raison, toujours plus ou moins imparfaites. On peut rendre la pensée d'un auteur; mais son style qui est lui-même son siècle ou sa nation, ce style qui modifie si puissamment la pensée, ne saurait se traduire. Ainsi, la peinture rend avec fidélité la forme des traits du visage plutôt que son expression habituelle ou sa physionomie. Toute traduction, sous ce rapport, et surtout celle des poëtes, ressemble à une opération de banque par laquelle on change les monnaies d'un pays en celles d'un autre, qui donnent des valeurs équivalentes sous des espèces différentes de poids, de volume et de titre.

Aussi nous avons des Homères, des Virgiles, des Cicérons, des Tacites modernes, et qui valent, si l'on veut, les anciens; mais nous n'avons proprement, ni ne pouvons avoir, dans nos

langues, l'Homère, le Virgile, le Tacite des Grecs ou des Latins. Les vrais admirateurs de ces beaux génies ont peine à reconnaître l'objet de leur culte sous ce vêtement étranger : une secrète dissonnance entre le style d'un temps, d'un peuple, d'un écrivain, et le style d'un autre temps, d'un autre peuple, d'un autre écrivain, entre le génie antique et le génie moderne, se fait sentir aux oreilles délicates. Elle est plus ou moins sensible, selon que le style moderne se rapproche ou s'éloigne davantage de la simplicité antique, ou le style de l'original ancien du brillant de la manière moderne. Dans un temps, Amyot a traduit plus heureusement la gravité simple et naïve de Plutarque, et aujourd'hui on goûte mieux, on traduirait peut-être plus fidèlement la concision brillante et recherchée de Tacite. Mais enfin, ce défaut secret d'harmonie se ferait toujours apercevoir : c'est l'effet du temps et non la faute des hommes; et Racine, traduit dans le style de Virgile et par Virgile lui-même, s'il était possible, subirait cette altération inévitable que les *Géorgiques* de Virgile ont soufferte, traduites en français, et par Delille [1].

C'est encore parce que nos pensées ne sont pour nous-mêmes comme pour les autres, que l'expression qui les rend perceptibles à l'esprit, que les différentes sciences ne sont que différentes langues, et que Condillac a dit avec raison : « Une » science est une langue bien faite. » De là vient que la chimie, la botanique, la médecine, la tactique, ont refait et refont encore tous les jours leur langue, et que la morale, en se détériorant, a aussi changé la sienne. La politique, je crois, a besoin de refaire sa langue, et l'on peut remarquer que, dans le

[1] On a parlé de refaire la traduction de *don Quichotte*. On pourra peut-être rendre plus fidèlement dans quelques endroits la pensée de *Cervantes;* mais, quoiqu'il ne s'agisse que de traduire une langue moderne, il n'y a peut-être plus assez de simplicité et de naïveté dans nos pensées et dans notre style pour rendre l'esprit général de cet inimitable roman. L'ancienne traduction a, sous ce rapport, un mérite qu'on égalera difficilement, et qui dans toute traduction de *don Quichotte* est le premier de tous.

moyen âge, lorsque la théologie, la philosophie, la jurisprudence, la médecine, s'emparèrent de la langue latine, la seule qui fût alors universellement entendue, elles l'accommodèrent à leurs pensées, et firent du latin littéraire le latin scientifique, en introduisant de nouveaux mots, qui n'avaient du latin que les désinences, et même en donnant à la phrase une construction plus *analogue* [1]. Enfin, c'est parce qu'une autre langue suppose d'autres pensées, ou des pensées diversement modifiées, que la religion chrétienne, en permettant aux langues vivantes l'enseignement de sa morale, n'a confié sa liturgie qu'à une langue morte depuis longtemps, immobile aujourd'hui comme le peuple qui la parlait, et d'autant plus propre à transmettre fidèlement le dépôt des vérités universelles, qu'elle est plus à l'abri de l'influence des opinions locales.

Les religions qui ont adopté pour leur culte les langues vulgaires se sont exposées à toute la mobilité des pensées humaines, et l'*histoire des variations* de leurs dogmes n'est, à le bien prendre, que l'histoire des variations de leur langue.

Une difficulté d'un genre plus grave est celle qu'on peut élever à l'occasion de la part que les physiologistes et même les moralistes donnent à l'organe cérébral dans l'opération de la pensée. « Que le cerveau, dira-t-on, soit la cause de la pensée » ou son moyen; qu'il soit l'âme elle-même ou seulement son » instrument pour l'opération intellectuelle, toujours est-il » vrai que l'état natif ou accidentel de cet organe doit influer » sur la qualité de nos pensées; et comme le cerveau, dans son » organisation native ou dans ses modifications *adventives*, ne » dépend point de notre volonté, il est évident que nos pen» sées sont déterminées de telle ou telle manière par l'état » actuel de notre cerveau, et que nous ne sommes pas libres » de penser sur tel ou tel objet comme on le voudrait, et

[1] Ici le mot *analogue* n'est pas relatif, mais absolu. Il est l'opposé de *transpositive*, et c'est par ces deux expressions que le célèbre grammairien l'abbé Girard a désigné les deux constructions opposées des langues

» comme nous le voudrions nous-mêmes. Mais la volonté est
» déterminée par la pensée, et l'action par la volonté. L'homme
» tout entier pensant, voulant et agissant, est donc une ma-
» chine mue par son organe cérébral, comme une horloge l'est
» par son grand ressort; et lors même qu'on n'étendrait pas
» cette nécessité rigoureuse jusqu'aux actions matériellement
» criminelles, on ne pourrait s'empêcher de la reconnaître
» dans les opinions spéculatives, comme le sont par exemple,
» les croyances religieuses, etc. »

Voilà l'objection dans toute sa force; mais il faut observer, avant d'y répondre, que ce que nous avons dit des croyances religieuses ou des dogmes pourrait s'appliquer aux croyances civiles ou aux lois, et que ce prétendu défaut natif ou accidentel de pénétration et d'étendue d'esprit pourrait être allégué par ceux qui refusent de se soumettre aux lois de l'État, comme par ceux qui rejettent les dogmes de la religion.

Si la religion et le gouvernement imposaient à chaque homme, comme une condition nécessaire, la science d'un Père de l'Église, les talents d'un général d'armée, ou seulement cette disposition d'esprit qui fait les grands poëtes et les habiles artistes, la plupart pourraient s'excuser sur la faiblesse de leur intelligence, et accuser la Providence de partialité dans la distribution de ses dons; mais en permettant aux meilleurs esprits, en en exigeant même l'emploi de tous les talents qu'ils ont reçus pour la recherche et la connaissance des plus hautes vérités, ou l'exercice des plus sublimes vertus, la société ne demande de tous que de savoir ce qu'elle enseigne à tous, et d'y conformer leur conduite, c'est-à-dire, de croire et d'obéir. La société toute entière, religieuse et politique, n'est que *pouvoirs et devoirs;* et si prescrire et diriger constituent le pouvoir, écouter et mettre en pratique sont tous les devoirs. On ne peut pas même concevoir de société sans cette double nécessité de commandement et d'obéissance, et toute réunion d'hommes où il n'y aurait aucune autorité qui eût le droit d'exiger l'obéissance à ses décrets serait proprement une anarchie, c'est-à-dire,

l'absence et la mort de toute société. Cet état même est tout à fait impossible comme étant directement contraire à la nature des choses. Le pouvoir, et par conséquent l'obéissance, renaissent bientôt au milieu des hommes qui se croient le plus affranchis de toute dépendance; ils renaissent sous d'autres noms et d'autres formes, et quelquefois le pouvoir y devient moins modéré, et l'obéissance moins raisonnable; et ces hommes, si fiers de ce qu'ils appellent leur raison et leur liberté, n'ont fait à la fin que changer le pouvoir contre la tyrannie, et l'obéissance contre la servitude. Cela est vrai dans toute société, et de la religion comme de l'État.

Dans les religions qui se croient le plus indépendantes, chez les peuples qui se prétendent les plus libres, le pouvoir ou l'obéissance ne sont jamais que déguisés, et souvent ils le sont fort mal. Le pouvoir est connu, et l'obéissance avouée, puisque le maître est connu et nommé, et qu'il donne presque toujours son nom à ses disciples. C'est, dans une société religieuse, tel ou tel chef de secte de religion ou d'irréligion; c'est, en politique, tel ou tel démagogue; c'est un comité ou une assemblée. On invoque la raison, et on cède à un sophisme ou à un sarcasme; on se passionne pour la liberté, et l'on est subjugué par la véhémence d'un déclamateur, ou intimidé par la crainte des vengeances populaires. Une religion exige donc de tous ses fidèles la foi aux dogmes qu'elle leur enseigne, comme un gouvernement légitime exige de tous ses sujets l'obéissance qu'il leur impose; et toute doctrine, qui livrant l'homme à son propre sens, place dans la raison de chacun l'autorité de la société sur tous, ne peut pas être une société religieuse, je veux dire un lien social qui retienne dans l'uniformité de croyance, si nécessaire au bonheur des hommes et à la paix des sociétés, les esprits forts comme les esprits faibles, et ceux qui sont toujours prêts à dogmatiser, et ceux qui sont toujours disposés à écouter : elle n'est pas plus une société religieuse qu'un gouvernement où chacun ferait ce qui lui plairait, et n'obéirait qu'aux lois dont il comprendrait les motifs et approuverait les

dispositions, ne serait un société civile. La foi, la même pour tous les esprits, quelles que soient leur force et leur pénétration, est en religion ce qu'est en politique l'égalité de tous les hommes grands et petits devant la loi. Dans cette égalité religieuse et civile se trouve la vraie liberté, qui n'est autre chose, pour chacun de nous, que l'*indépendance de toute autorité humaine et particulière, et par conséquent de l'autorité de notre propre esprit.*

Il faut donc croire à quelques vérités et obéir à quelques lois, sous peine de se mettre soi-même hors de la société; et parce que nous naissons et nous vivons, indépendamment de notre volonté, membres de la société, nous ne faisons réellement, tout le temps de notre vie, et avant tout consentement de notre part, que croire et obéir. Nous recevons, en effet, d'autorité ou de confiance, tout ce qui formera un jour nos volontés et réglera nos actions; nous le recevons de l'éducation, qui est à la fois instruction et exemple; nous en recevons tout, tout, à commencer par la langue que nous parlons, et qui exerce une influence si puissante et si continue sur nos esprits, puisqu'elle est l'expression et le dépôt de toutes nos pensées; nous en recevons nos habitudes morales et physiques, nos goûts, nos connaissances, et jusqu'à la connaissance de ceux à qui nous devons le jour. Cette connaissance de nos parents, nous ne la tenons que de la société et du témoignage des autres hommes. La nature ne nous en donne aucune certitude personnelle, et c'est ce qui fait que partout où l'on a perdu de vue la société, pour n'écouter que la *nature,* les uns ont nié nos devoirs envers nos parents, et les autres, pour en trouver le motif, ont eu recours à des sympathies *naturelles* entre les pères et les enfants, à un instinct *naturel,* à la voix du sang, et ont mis ainsi le roman de l'homme à la place de l'histoire de la société.

Quand Bossuet dit que « le cerveau est en notre pouvoir, » il suppose la condition nécessaire de tout exercice de la faculté intelligente, je veux dire cette instruction première qui fait que tout homme, en entrant dans la société, trouve en quelque

sorte sa vie morale et physique arrangée d'avance sur un plan général qui le place aussitôt en communication de pensées et d'actions avec ses semblables. Il est même bien peu d'esprits, pour si bornés qu'ils soient, à qui une éducation appropriée à leurs facultés ou à leur faiblesse ne puisse donner des connaissances suffisantes. Et, par exemple, qui doute que l'écolier qui pâlit sans fruit sur les *rudements* et les grammaires, et qui consume ses jeunes années à étudier une langue qu'il ne saura jamais, ne l'eût parlée avec autant de facilité qu'il parle sa langue maternelle, si, dès sa naissance, il n'en eût pas entendu d'autre? On peut en dire autant de toutes les choses nécessaires à savoir, et où se trouvent le fondement de nos devoirs et la règle de notre conduite. Je le répète, c'est à l'éducation que nous devons notre esprit social, si j'ose ainsi l'appeler, et plutôt à cette éducation qui commence avec la vie qu'à cette autre éducation qui commence avec la raison. Ce sont les institutions politiques et religieuses qui constituent l'éducation, en étendent les leçons, en affermissent les résultats, qui nous font ce que nous sommes dans la société. L'organisation native nous fait, si l'on veut, forts ou faibles; l'éducation sociale nous fait bons ou mauvais. Tel homme qui n'a été qu'un audacieux malfaiteur, mieux dirigé et placé dans d'autres circonstances, aurait été un héros; cet écrivain, qui a corrompu son siècle, aurait éclairé ses contemporains, si ses premiers écarts avaient été réprimés. La nature nous donne des cerveaux, la société nous donne ses pensées, et elle forme en quelque sorte l'homme physique pour l'homme intelligent. Ainsi, malgré toutes les différences personnelles d'organisation, certains peuples se distinguent de tous les autres par un caractère particulier commun à tous les individus, et qui donne une teinte uniforme à leurs goûts, à leurs inclinations, à leurs habitudes, à leurs manières, et jusqu'à leur esprit et à leur physionomie; en un mot, l'éducation religieuse forme les nations, l'éducation politique forme les familles, l'éducation domestique forme l'homme, et les gouvernements, chefs des nations, protecteurs-

nés des familles et des individus, peuvent tout, absolument tout pour le bonheur des hommes, pour leurs vertus, même pour leur esprit. L'esprit, en effet, est la perception des rapports, et un gouvernement qui n'en établit que de justes et de naturels entre les personnes ne peut inspirer au peuple que des pensées vraies. Il leur donne donc de la raison, du bon sens, qui, bien plus que le bel esprit, est voisin du génie, de ce génie que la société, dans les grands besoins, ne trouve jamais que chez les peuples qui ont du bon sens. C'est le bon sens, c'est la raison, c'est même le génie, qui disent aux hommes que si la force du caractère consiste à faire, pour de grands motifs, des actions qui contrarient nos penchants, la force de l'esprit peut consister à croire, sur de grandes autorités, des dogmes qui surpassent notre intelligence.

Disons-le donc : si les qualités les plus éminentes, *les forces actives* de l'esprit, celles qui font le très-petit nombre d'hommes supérieures dans tous les genres, c'est-à-dire, de ceux qui exercent un *pouvoir* sur les autres, supposent, si l'on veut, une heureuse disposition des organes, et particulièrement de l'organe cérébral, les devoirs à remplir dans la vie religieuse et civile, ces devoirs qui obligent tous les hommes sans exception, ne demandent à l'esprit que des fonctions en quelque sorte passives, dont tous les cerveaux sont capables, lorsqu'ils ne sont pas viciés. Ainsi, la nature fait naître peu d'hommes supérieurs, parce qu'il suffit dans la société, pour qu'elle soit heureuse et tranquille, d'un petit nombre d'esprits qui *puissent* instruire et gouverner le grand nombre de ceux qui *doivent* écouter et obéir; ainsi la docilité tient à tous les hommes, même les moins instruits, lieu de connaissances, comme la discipline tient lieu de courage aux soldats, même les moins braves; et la société marche à son but par les faibles comme par les forts. Malheureusement ce sont ceux qui ne sont ni forts, ni faibles, les gens d'*entre deux,* comme dit Pascal, *qui font les entendus et troublent le monde.* Ce sont souvent de beaux esprits qui n'ont ni les lumières des forts, ni la docilité des faibles, et

que le vulgaire croit habiles dans les sciences nécessaires, parce qu'*ils font les entendus*, qu'ils le sont peut-être dans les connaissances superflues. Cependant on ne peut s'empêcher de remarquer quelques contradictions à cet égard entre les physiologistes et les inventeurs de nouvelles méthodes d'éducation. Tandis que les premiers, attribuant les qualités éminentes de l'esprit à la perfection des organes, réduisent les habiles dans tous les genres au petit nombre des hommes parfaitement organisés, les autres se vantent, au moyen de leurs méthodes analytiques, d'élever tous les esprits à un haut degré de pénétration et de connaissances, et supposent ainsi que leur art peut donner au plus grand nombre ce que la nature leur a refusé.

CHAPITRE X.

DE LA CAUSE PREMIÈRE.

Nous l'avons déjà dit : si l'on prouve qu'il est impossible, d'une impossibilité physique et morale, que l'homme tel qu'il est constitué, ait pu de lui-même, et par les seules forces de son esprit, inventer l'art de parler, on aura rigoureusement démontré l'existence d'une cause intelligente supérieure à l'homme et antérieure au genre humain. Il y a même lieu de s'étonner que les différentes académies de l'Europe n'aient pas appelé l'attention des savants sur cette question plutôt que sur une foule de sujets inutiles à éclaircir, ou même dangereux à traiter. On ne peut pas croire qu'elles en aient été détournées par la considération de tout ce qui a été écrit en faveur de l'opinion contraire, ou de l'invention du langage. Rien de plus romanesque, de moins philosophique, de plus faible, en un mot, de principes, d'observations et de raisonnements que tout ce que les idéologues modernes ont publié sur la possibilité du langage inventé par l'homme, et les moyens qu'il a dû employer pour y parvenir. J. J. Rousseau, dans quelques pages, a soufflé sur ces rêves de l'imagination, et sans doute le sentiment de cet homme célèbre aurait été d'un plus grand poids aux yeux de ses contemporains, si les plus clairvoyants n'en eussent redouté les conséquences pour des croyances que J. J. Rousseau a toujours défendues et qu'on ne lui a jamais pardonnées. Mais il était dit que ce malheureux écrivain serait persécuté pour la vérité, et ferait autorité par ses erreurs. Il est vrai que, sur les questions du langage inventé ou révélé, il semble ne proposer que des doutes, et ne

conclure pas formellement. Cependant, si l'on fait attention aux difficultés insurmontables qu'il élève contre l'invention du langage, et à la profession de foi par laquelle il les termine, on demeurera convaincu que de tous les doutes que ce philosophe a accumulés dans ses nombreux écrits pour ou contre la vérité, il n'y en a pas de plus décisifs et qui ressemblent davantage à un sentiment.

Au reste, on ne doit pas s'attendre à trouver ici les différentes preuves que l'on peut donner de l'existence de la cause première, pas même celle qui découle de la nécessité de la révélation première de la parole. Les bornes de cet écrit ne permettent pas de traiter ce vaste sujet, et l'objet principal que nous nous sommes proposé ne le demande pas : d'ailleurs, on ne dit plus formellement que Dieu n'existe pas. Un reste d'égard pour des croyances universellement reçues commande aujourd'hui quelque ménagement dans l'expression. On se contente de soutenir que la *cause première est pour toujours dérobée à notre investigation* [1]; en sorte qu'en avançant, au mépris de la raison humaine, que nous ne connaissons pas la cause première de l'univers, on affirme, sans respect pour le dogme de la *perfectibilité indéfinie* de nos esprits, que nous ne pouvons pas même la connaître.

C'est uniquement à cette dernière proposition que nous nous arrêtons. Je ne crains pas d'avancer, comme une proposition éminemment philosophique, que, si la cause première que nous appelons Dieu existe, elle est connue, et que si elle est connue, elle existe, ou autrement que Dieu ne peut exister sans être connu, ni être connu sans qu'il existe.

Comment supposer en effet qu'il existe un être tout-puissant et souverainement intelligent, créateur de l'univers, premier moteur du monde physique, législateur suprême du monde moral, et que les intelligences subordonnées, pour qui il est utile d'user de tout dans le monde physique et nécessaire de

[1] Discours préliminaire des *Rapports du physique et du moral de l'homme.*

tout connaître dans le monde moral, n'en aient aucune idée; que cette première et la plus fondamentale de toutes les vérités, l'*alpha* et l'*oméga* de tout, parce qu'elle est le principe de toutes les lois morales, et doit être la *fin* de toutes les recherches physiques, soit pour toujours dérobée à l'investigation de l'homme, fait pour la vérité et pour toutes les vérités, comme usufruitier du monde matériel, et premier agent dans le monde moral ou la société? En vain les sophistes, tantôt exagèrent la force, l'étendue, les progrès indéfinis de l'esprit humain dans la connaissance des *effets* ou des choses sensibles, tantôt le rabaissent, l'anéantissent lorsqu'il veut s'élever à l'idée de la cause première de tout ce qui existe; l'homme, on peut le dire avec un poëte, ne mérite « ni cet excès d'honneur » ni cette indignité : » son esprit n'est pas infini, mais il ne saurait en assigner les bornes; il connaît les êtres, quoiqu'il ne puisse en embrasser tous les rapports. Mais de tous les êtres, celui qu'il connaît le mieux est sans doute celui que, pour l'intérêt de la société, il lui est plus nécessaire de connaître; et s'il n'est pas fait uniquement comme les animaux, pour satisfaire des appétits et des besoins, si la société lui impose d'autres devoirs, et s'il se sent lui-même appelé à de plus hautes destinées, Dieu, je ne crains pas de le dire, lui est connu avec autant de certitude que lui-même et que la matière; on peut même dire qu'il jouit de la matière sans la connaître, comme il connaît Dieu sans en jouir, parce qu'il communique avec la matière par les sens, et avec Dieu par sa raison, et que c'est la raison qui connaît et les sens qui jouissent.

Si Dieu existe, il est donc connu des hommes; il n'est pas même possible qu'il n'en soit pas connu, et qu'il ne l'ait pas toujours été. Mais il est connu des hommes, puisqu'il en est *nommé*, selon ce mot si juste de Fontenelle : « Une vérité » connue est une vérité nommée; » et *nommer* Dieu, c'est le prouver, comme l'aimer, c'est le connaître. En effet, on peut défier tous les grammairiens ensemble de *nommer* un objet qui n'existe pas et qui ne puisse pas exister, et d'être, en parlant,

entendus d'eux-mêmes et des autres. En vain ils imagineront le monstre le plus bizarrement organisé, et lui donneront un nom, ce monstre ne sera jamais qu'un composé de parties réellement existantes dans plusieurs individus, et que l'imagination aura réunies par un rapport idéal, qu'on appelle *une fiction;* mais cet être fictif existera d'une existence possible, puisque j'en aurai l'image, et que je pourrai le figurer au dehors par le dessin. Dieu, par cela seul qu'il est nommé, et que les hommes s'entendent eux-mêmes et s'entendent entre eux en parlant de lui : *Dieu existe,* il existe au moins d'une existence possible; et ici revient la preuve de Descartes : « Dieu » est possible, donc il est [1]. » En un mot, Dieu est nommé, donc il est connu; *car l'inconnu ne peut être nommé.*

Dieu est connu, donc il existe; car ce qui n'existe pas *ne peut être connu.*

La question est réduite à des termes si simples, qu'il n'y a pas même de place pour un sophisme, et qu'il n'est pas possible de n'y pas apercevoir une erreur ou une vérité.

Donnons cependant à cette proposition, que Dieu est connu de l'homme, tous les développements dont elle est susceptible.

[1] Si je dis : Une ville de dix millions d'âmes est possible, j'énonce une proposition vraie, puisqu'il existe des villes de plusieurs mille âmes, et même quand il n'en existerait pas, on conçoit qu'il ne s'agit, pour en bâtir une de cette grandeur, que d'ajouter des maisons à des maisons, et d'y appeler des habitants; mais si j'ajoute : *donc elle est,* je tire une conclusion fausse, puisque la ville dont il s'agit n'a pas besoin d'être *actuellement* pour être possible, et que ces deux choses, l'existence actuelle et la possibilité, sont, pour une ville, entièrement indépendantes l'une de l'autre. Mais si je dis : Dieu est *possible,* il faut que j'ajoute aussitôt : *donc il est,* puisque s'il n'était pas actuellement, il ne serait pas possible qu'il fût jamais, vu qu'aucun autre être, aucune autre cause, ni en lui, ni hors de lui, ne pourrait le faire passer de l'existence possible à l'existence actuelle; et si Dieu n'est pas actuellement, il est impossible qu'il soit, et jamais on ne pourrait penser ni dire : *Dieu est possible.* Il faut donc soutenir l'impossibilité de l'existence divine, pour nier l'*actualité* de cette existence; mais comment nier l'impossibilité de l'objet dont la représentation, je veux dire l'idée manifestée par son expression, est de toutes les idées la plus générale à la fois et la plus familière.

L'homme, avons-nous dit [1], considéré comme être pensant, est tout à la fois, et inséparablement, entendement, imagination, sensibilité; car c'est l'âme, quel que soit en nous ce principe de nos déterminations, et l'âme toute seule, qui connaît, qui imagine, qui sent. L'homme ne peut donc connaître que par ses idées, ses images, ses sentiments, et il ne peut manifester ses connaissances que par le discours qui est l'expression nécessaire des idées, par des figures qui sont l'expression propre des images, par des actions qui sont l'expression infaillible des sentiments. Or, les hommes ont-ils parlé de la Divinité? les hommes se sont-ils fait des images ou des figures de la Divinité? les hommes ont-ils fait des actions qui émanent nécessairement d'un sentiment de la Divinité? Il faut nier ces trois faits, ou convenir que les hommes ont eu la connaissance de la Divinité, puisqu'ils ont manifesté cette connaissance par tous les moyens qui ont été donnés à la nature humaine pour exprimer sa faculté de connaître, et même par les seules moyens qui lui aient été donnés, et que par conséquent la cause première de l'univers *n'a pas été pour toujours dérobée à leur investigation.*

1° Et pour commencer par les images, puisque l'imagination est la faculté de l'esprit qui paraît se développer la première dans l'homme, et même dans la société, l'idolâtrie était-elle autre chose que figures et représentations matérielles de la Divinité, et un culte tout pour l'imagination, tout d'images et souvent même les plus indignes de leur objet? Le judaïsme lui-même n'était-il pas une religion toute de *figures,* quoique d'une autre sorte? car la Divinité, qui, pour condescendre à la faiblesse d'un peuple enfant et charnel, lui avait prescrit un culte figuratif, n'avait pas voulu qu'il pût la figurer elle-même, de peur que l'exemple des nations voisines, et la pente prodigieuse que ce peuple avait à se faire des dieux visibles, *des dieux qui marchassent devant lui,* ne le jetassent dans l'idolâ-

[1] Voyez chapitre III.

trie. Dieu lui avait interdit les images de la Divinité pour le rendre plus attentif aux idées qu'il voulait lui en donner; et dans le culte pompeux et symbolique qu'il lui avait prescrit, on peut dire que Dieu avait tout permis à son imagination, hors Dieu lui-même.

Mais lorsque la raison de l'homme, formée par le christianisme, n'a plus eu à craindre les illusions de l'imagination ou les erreurs des sens, les chrétiens, rendus au libre exercice de toutes les facultés de l'esprit, ont pu figurer la Divinité sous des représentations innocentes qui occupent les sens sans danger pour l'esprit et pour le cœur, ou même qui offrent un point d'appui à la pensée et plus de prise au sentiment. Ainsi, les chrétiens ont partout figuré celui qui s'appelle lui-même l'*Ancien des jours,* sous la forme d'un vieillard, emblème vivant de la durée, de l'autorité, de la sagesse, qui sont les attributs de la Divinité; et le christianisme lui-même, qui adore Dieu *en esprit et en vérité,* qu'est-il autre chose, dans ses mystères les plus augustes, que *la réalisation* ou l'expression extérieure et sensible de l'idée intellectuelle de la Divinité et de ses attributs? Ne nous enseigne-t-il pas que la plus haute sagesse non-seulement *s'est fait entendre,* mais encore *s'est fait voir,* et qu'elle a paru, pour le salut des hommes, sous la figure de l'homme, seule créature faite à l'image de la Divinité? La religion chrétienne ne renouvelle-t-elle pas tous les jours, au milieu des peuples les plus éclairés qui furent jamais, la mémoire de ce grand événement, en le montrant à la foi de ses sectateurs sous des *figures* ou *apparences* sensibles, et ne leur permet-elle pas d'en figurer le dernier acte dans leurs maisons, dans leurs temples et jusque sur les places publiques, sous cette représentation mystérieuse, où tout est leçons pour l'esprit et sentiments pour le cœur, parce que les sens n'y voient qu'obéissance, amour et sacrifice?

2° Les hommes ont-ils parlé de la Divinité? Toutes les langues, même celles des peuples barbares, ne nous offrent-elles pas l'expression de l'idée de Dieu sous quelques-uns de ses

attributs? toutes les sociétés même les plus imparfaites, n'ont-elles pas fait de cette idée la matière de leurs supplications? ne l'ont-elles pas associée à leurs traités les plus solennels, comme aux actions les plus ordinaires de la vie? La poésie, appelée le langage des dieux, parce que ses premiers chants furent consacrés à leur culte, n'a-t-elle pas été partout la plus ancienne production du génie littéraire, et nous-mêmes, comme tous les peuples civilisés, n'avons-nous pas fait l'idée de la Divinité, de nos rapports avec elle et des devoirs qu'ils nous imposent, le sujet d'une partie importante de notre littérature oratoire ou poétique? Nous mêlons même, sans y songer, le nom auguste de la Divinité à nos entretiens les plus familiers, trop souvent même entraînés par l'habitude, à nos propos les plus frivoles. *Mon Dieu!* est l'accent involontaire de la joie, de la douleur, de la surprise, de l'admiration, de la frayeur, et ce premier mouvement de toutes nos affections atteste que nous regardons naturellement la Divinité comme la dispensatrice de tous les biens, notre consolation dans les peines, et notre protection contre les dangers. Mais celui-là même qui nie son existence ou blasphème sa sagesse ne pourrait y penser, même pour la méconnaître, s'il n'en avait pas l'idée, comme il ne pourrait en parler, même pour la combattre, s'il n'en avait pas l'expression.

3° Enfin les hommes ont-ils fait des actions qui prouvent le sentiment de la Divinité? Ici je dois revenir sur cette proposition, que l'action est l'expression propre du sentiment. En effet, si j'entends un homme m'entretenir de son amour pour son semblable ou de sa haine contre son ennemi, je conclurai de ses paroles qu'il a dans l'esprit des pensées ou des intentions d'amour ou de haine, et je ne pourrai, sans témérité, aller plus loin; mais si je vois cet homme se livrer à des actions de bienfaisance envers l'un ou de haine contre l'autre, donner ses biens ou même sa vie pour son ami, dépouiller son ennemi ou même lui ôter la vie, je devrai conclure de ses actions, et avec une entière certitude, qu'il a dans le cœur les sentiments d'amour

ou de haine dont ses discours ont manifesté l'idée. C'est aussi la conclusion que tirent les lois humaines, qui ne jugent pas les intentions et ne connaissent que des actions.

Je ne parle pas ici des monuments des arts érigés en l'honneur de la Divinité, et qui sont aussi des actions, depuis l'autel dressé avec les pierres du désert par un peuple voyageur, jusqu'aux temples magnifiques élevés par des peuples fixés et établis, à Jérusalem comme à Delphes, dans Rome idolâtre comme dans Rome chrétienne. Mais qu'étaient ces expiations si célèbres dans l'antiquité païenne? que sont encore ces tourments inouïs auxquels se dévouent quelques sectes dans des pays idolâtres? qu'ont été partout ces consécrations religieuses au service des autels? que sont chez les chrétiens, ces institutions pieuses dont les membres vouent à la Divinité, pour le soulagement des misères humaines, leur vie et leur mort? que sont enfin les austérités des anachorètes, les fatigues des missionnaires, le courage des martyrs, que des actions pénibles, ou même héroïques, inspirées par un sentiment d'amour ou de crainte de la Divinité? Mais, en laissant à part les actions personnelles qui expriment le sentiment de la Divinité, considérons ce sentiment dans les actions publiques ou sociales. Un homme, en effet, dominé par des motifs de crainte ou d'espoir purement humains, par entêtement ou par vanité, peut, à toute force, agir autrement qu'il ne sent, ou parler autrement qu'il ne pense : mais la société, qui n'a rien à craindre ou à espérer de l'homme, ne peut déguiser ses sentiments, et chez elle les actions publiques sont l'expression certaine d'un sentiment général, comme le langage universel est l'expression infaillible des idées communes; et, par exemple, elle avait une foi bien vive et bien sincère, cette société chrétienne qui, pendant trois siècles, ne fut occupée qu'à combattre pour reconquérir les lieux qui avaient été le berceau de sa religion.

Or, nous retrouvons, dans toutes les sociétés publiques, la grande action, l'action véritablement publique et éminemment sociale, l'*action* par excellence, et qui, pour cette raison, dans

toutes les liturgies, même païennes, est appelée *actio*. Cette action, qui est l'expression la moins équivoque d'un sentiment d'amour ou de crainte de la Divinité, nous la retrouvons dans le *sacrifice* solennel de l'homme, offert à la Divinité, sous une forme ou sous une autre, par toutes les sociétés, et dans les deux grandes divisions, je dirai presque les deux hémisphères du monde moral, et qui comprennent toutes les religions même possibles, la religion d'*un* Dieu, et la religion de *plusieurs* dieux. Sans doute elles avaient quelque sentiment de la Divinité, ces nations abruties qui entouraient des autels souillés de sang humain, et faisaient brûler des enfants dans les bras d'airain d'une horrible idole; sans doute ils ont quelque sentiment de la Divinité, ces peuples idolâtres qui offrent encore sous nos yeux cet affreux sacrifice, au Japon, à la Chine, aux Indes, et jusqu'à Othaïti [1]. Ce sentiment, sans doute, était présent à la société judaïque, lorsqu'elle offrait le sang de l'animal pour racheter celui de l'homme [2]; il est encore, il est surtout présent à la société chrétienne, lorsque, pour offrir à la Divinité une victime pure et digne de ses regards, elle renouvelle sans cesse la grande *action* de la société religieuse, l'action publique du sacrifice sous des apparences innocentes, et qu'elle sacrifie en même temps, sur le même autel, le rapport des sens et les répugnances de l'esprit.

Toutes les sociétés ont donc eu l'idée de la Divinité, se sont fait des images de la Divinité, ont eu des sentiments d'amour ou de crainte de la Divinité, puisqu'elles ont toutes manifesté l'idée de la Divinité par le langage universel, l'image de la Divinité par des représentations extérieures, le sentiment de la Divinité par des actions publiques. *Nulla gens tam fera,* dit Cicéron, *cujus mentem non imbuerit deorum opinio.* Et combien

[1] Les Chinois, qui noient leurs enfants, les offrent à l'*esprit du fleuve*. Les lettrés sont déistes ou athées, et le peuple idolâtre.

[2] Les mahométans offrent encore, à certaines époques, le sacrifice de l'animal; au fond, le mahométisme est moins une religion qu'un grossier deisme.

cette connaissance universelle de la Divinité, rendue publique et extérieure dans toutes les nations par ces expressions générales de leurs idées, de leurs images, de leurs sentiments, ne l'emporte-t-elle pas en autorité sur l'opinion contraire de quelques individus! Qu'on y prenne garde, les idées, les images, les sentiments d'un homme ne passent pour vrais, et ne sont approuvés des autres hommes qu'autant qu'ils sont conformes aux idées, aux images, aux sentiments de tous ou du plus grand nombre. Un homme qui a des idées et des sentiments différents de ceux du reste des hommes, ou qui se fait des images des objets autres que celles qu'ils en ont, passe, avec raison, pour avoir un esprit bizarre, une imagination déréglée, un caractère insociable, souvent même pour un maniaque et un fou. Le génie lui-même n'a point de pensées différentes de celles du commun des esprits. Il ne fait que leur révéler leurs propres pensées, que, faute d'attention, ils n'avaient pas aperçues, et la domination qu'il établit sur les esprits n'est que le consentement universel, l'approbation générale qu'ils donnent à ses révélations, approbation qui est l'effet et la preuve de la conformité de leurs pensées aux siennes. Aussi le plus bel éloge qu'on puisse faire et que l'on fasse communément d'une pensée juste et profonde, rendue dans le style qui lui convient, est de dire : « Cela est vrai, et il me semble que j'ai toujours » eu la même idée, et que je ne l'aurais pu exprimer autre- » ment. » Ainsi, lorsqu'il se trouve des écrivains qui nient Dieu, l'âme, la religion, la distinction du juste et de l'injuste, c'est-à-dire, tout ce que les hommes, considérés dans leur généralité la plus absolue, ont cru et croient encore, on est en droit de les regarder comme des esprits faux, c'est-à-dire, des cerveaux faibles, quels que soient d'ailleurs leurs talents pour d'autres objets, leurs connaissances en toute autre matière, leurs succès dans d'autres genres, comme on traite d'esprit aliéné celui qui a la manie de se croire roi ou pape, quoiqu'il pense et agisse ainsi que le commun des hommes sur tous les autres objets de spéculation et de pratique. Ainsi il y avait, et

plus qu'on ne pense, de la faiblesse d'esprit dans la licence des opinions de quelques écrivains célèbres par leurs talents oratoires ou poétiques, comme il y avait de la faiblesse de caractère dans la prodigieuse irritabilité de leur amour-propre, ou l'orgueil sauvage et bizarre de leur conduite. Je vais plus loin, et je ne crains pas de dire qu'il n'y a pas en morale de connaissances plus certaines que les connaissances générales. En effet, on ne peut affirmer d'aucun homme en particulier qu'il n'a pas l'esprit faux sur quelques points, puisque tous les hommes ont leurs faiblesses et leurs infirmités; mais, lorsqu'on remarque dans toutes les sociétés, et le nombre presque total de ceux qui les composent, une idée, je ne dis pas *égale*, mais *semblable* sur un objet, une disposition semblable à figurer cet objet, des actions semblables qui ne peuvent être inspirées que par un sentiment semblable de cet objet, on peut, on doit même affirmer que cet objet est vrai et réel, parce que le genre humain tout entier, ou seulement le plus grand nombre des hommes, ne peuvent être taxés de faiblesse desprit, d'égarement de cœur, de déréglement d'imagination sur les mêmes points, moins encore sur des points qui tiennent de si près à la conservation et à la stabilité des sociétés. *Omni in re,* dit encore Cicéron sur cette matière, *consensio omnium gentium lex naturæ putanda est;* et quoique les diverses sociétés soient plus ou moins avancées dans les sciences, les lettres et les arts, même dans les connaissances morales et religieuses, elles ont toutes nécessairement un fonds commun d'idées morales, d'imaginations, de sentiments uniformes; uniformité dans les fondements de la vie humaine ou sociale, sans laquelle les hommes ne pourraient communiquer ensemble ni s'entendre entre eux, et qui est l'unique moyen de leur conservation et des progrès qu'ils font vers la civilisation.

C'est ce fonds commun d'idées et de sentiments uniformes sur quelques vérités générales, qui est proprement *le bon sens*, et *si l'opinion est la reine du monde*, le bon sens est le roi de la société, et, comme dit Bossuet, *le maître des affaires;* et malheur

aux peuples qui détrônent le bon sens pour faire régner à sa place le bel esprit! On doit même remarquer que c'est précisément sur cette opinion générale de la rectitude d'esprit et de cœur du plus grand nombre des hommes, que sont fondés les actes les plus importants de la société, la fonction de faire des lois et de les appliquer, puisque la première condition de toute assemblée délibérante, et la seule indispensablement nécessaire pour la possibilité de ses opérations, est que le sentiment du plus grand nombre fasse loi et jugement. Ce n'est que dans les choses tout au plus utiles à la société et jamais nécessaires, les arts et les sciences physiques, que les connaissances les plus étendues se trouvent dans le nombre le plus petit, ou du moins sont présumées s'y trouver; et il est assurément extraordinaire que les mêmes philosophes qui attribuent à chaque peuple la souveraineté, et placent la suprême raison politique dans ses volontés, traitent en morale le genre humain tout entier comme un enfant, et taxent de préjugés ses croyances les plus générales. Mais il faut distinguer avec soin les croyances universelles qui sont nécessairement des vérités et une loi de la nature même ou de son auteur, *lex naturæ*, des opinions locales et particulières à quelque peuple qui peuvent être des erreurs et une invention humaine.

Ainsi je trouve partout l'idée de la Divinité, des images de la Divinité, le sentiment de la Divinité, et je crois, sur cela seul, à la réalité de l'objet général de cette idée, de cette image, de ce sentiment. Mais j'aperçois, dans les diverses sociétés, des applications différentes de cette idée générale de la Divinité, de cette disposition générale à *figurer* la Divinité, de cette action générale qui émane du sentiment de la Divinité, et loin de conclure de cette diversité d'opinions locales que Dieu n'existe pas, parce qu'il n'est pas partout *également* adoré, je conclus, au contraire, qu'il existe, parce qu'il est partout *semblablement* connu. Ainsi, de l'innombrable variété des formes judiciaires usitées dans les divers pays, je conclus qu'il y a partout des idées de justice distributive, et de la diversité

des méthodes curatives, qu'il y a partout un art de guérir. Alors j'examine seulement quelles sont les applications les plus conséquentes de l'idée de la Divinité; quelles sont les images de la Divinité les plus naturelles et les plus raisonnables; quel est enfin le culte extérieur de la Divinité le plus pur et le plus innocent, et même en laissant à part cet examen, que tous les hommes ne sont pas en état de faire, je trouve dans la croyance et les pratiques des nations civilisées, pour les applications du dogme général de l'existence de la Divinité, c'est-à-dire pour la religion, les motifs de crédibilité que j'ai trouvés dans la croyance universelle du genre humain pour le dogme lui-même, parce que les sociétés n'auraient pu se civiliser, c'est-à-dire parvenir à la perfection des lois (bien différente de celle des arts qui constituent la politesse) sous l'influence d'une erreur générale sur le principe fondamental de toute croyance religieuse.

Ainsi les premiers axiomes de la géométrie sont des vérités certaines connues de tous les esprits, même les plus bornés; mais les applications de ces principes fondamentaux, ou les propositions les plus abstruses des mathématiques transcendantes, sont tout aussi certaines, quoiqu'elles ne soient connues que d'un petit nombre de savants, et même elles seraient également certaines, quand elles ne seraient connues de personne.

Mais qu'on y prenne garde : ce n'est pas parce que le genre humain croit à l'existence de la Divinité, que Dieu existe; c'est parce que Dieu existe, que le genre humain croit à son existence. Ce n'est pas parce que les sociétés les plus éclairées et les plus fortes professent la religion chrétienne, que cette religion est la seule vraie, c'est-à-dire la seule raisonnable et la seule conforme à la nature de l'homme et à celle de la société; mais c'est parce qu'elle est la seule vraie et la seule conforme à la nature de l'homme social, que les sociétés où elle est professée sont les plus fortes et les plus éclairées, et qu'elle y a été même l'unique cause de leurs progrès et de leur stabilité, et la véritable source de leurs lumières; et Dieu n'exis-

terait pas moins, la religion chrétienne ne serait pas moins la seule religion digne de lui, quand Dieu, s'il était possible, ne serait connu de personne, ou que le christianisme n'aurait pas un sectateur.

Ainsi, pour revenir au sujet qui nous occupe, les peuples divers peuvent avoir des préjugés faux, ou des préventions; le genre humain tout entier ne peut avoir que des préjugés vrais. Un préjugé général est la croyance d'une vérité générale, à peu près comme un proverbe est l'expression d'une maxime générale de conduite. Dans les préjugés comme dans les proverbes, la vérité de spéculation ou de pratique est rendue familière ou populaire pour l'usage habituel, et marquée ainsi, en quelque sorte, au coin du genre humain, elle fait, dans le commerce des esprits, l'office de monnaie courante, que l'on reçoit pour sa valeur sur la foi de l'autorité publique, et dont chacun ne pourrait vérifier à tout moment le poids et le titre, sans troubler toutes les transactions et arrêter tous les échanges.

Le genre humain, je le répète, ne peut avoir que des préjugés vrais; et s'il y avait jamais eu en morale, c'est-à-dire dans la science de la société, une idée absolument générale, qui eût été fausse, ou même qui eût pu n'être pas vraie, jamais les hommes n'auraient eu le pouvoir de s'entendre, ni la société de se former. Ce qui rend encore plus décisive, en faveur du dogme de l'existence de la Divinité, la différence de la croyance générale aux opinions individuelles, est qu'un homme, quel qu'il soit, n'a pas besoin de croire à la Divinité pour exister, pas même pour être, du moins extérieurement, juste et bon, parce qu'il se trouve, indépendamment de sa volonté, et par le seul fait de sa survenance au milieu de la société, dans un ordre de choses établi, à la naissance même du corps social, sur la croyance et le sentiment de la Divinité, croyance dont les lois qui le protègent, les mœurs qui le contiennent, les coutumes qui l'entraînent, ont reçu leur force et leur direction. Il peut même, sans danger pour la société, penser en lui-

même que Dieu n'existe pas, et pourvu qu'il ne soit pas appelé au gouvernement des autres, ou à leur instruction; ses sentiments particuliers n'auront aucune influence sensible sur l'ordre public. Un homme qui nie le mouvement de la terre n'empêche pas pour cela qu'elle ne tourne et ne l'entraîne lui-même dans son mouvement, et tant qu'il n'est pas chargé d'enseigner la physique, ses opinions ne sont d'aucune conséquence; mais la croyance de la Divinité, et le culte qui en est la suite, sont nécessaires, rigoureusement nécessaires à la société. La société n'a pu naître ni subsister qu'avec la croyance de la Divinité; et si J. J. Rousseau a dit : « Jamais État ne fut » fondé, que la religion ne lui servît de base, » on peut ajouter, comme une conséquence nécessaire, qu'un État dont la religion n'est plus la base ne saurait subsister.

Non, sans l'idée générale et primitive du pouvoir de l'Être suprême sur tous les hommes, sans les sentiments de dépendance que cette idée a inspirés à tous, jamais la pensée incompréhensible du pouvoir humain, le sentiment plus incompréhensible encore d'obéissance, ces deux choses qui s'accordent si bien dans la société, et si peu dans le cœur de l'homme, n'auraient pu venir à l'esprit des hommes pour leur faire supporter la société. Cette création morale, qui a tiré l'ordre public du chaos de toutes les volontés privées et de toutes les passions individuelles, serait, sans la pensée et le sentiment de la Divinité, plus inconcevable que la création physique. Si, dans celle-ci, les éléments, mêlés et confondus, opposaient à la puissance créatrice une force d'inertie, dans la création de la société, des passions actives et fougueuses opposaient à la puissance législatrice leur force de résistance; et cependant, par un prodige plus étonnant pour une raison éclairée que tous les phénomènes du monde physique, c'est en vertu de ce sentiment général de la nécessité de l'ordre, dont Dieu, ordre lui-même par essence, est l'auteur et le modérateur, qu'un homme, ministre du pouvoir divin, et dans ses vues de bonté sur les peuples, et dans ses vues de justice, commande seul à

des milliers d'hommes; qu'il exige des uns le sacrifice de leur vie, des autres celui de leurs biens, de tous celui de leur indépendance native, et qu'il est obéi! Aussi les monuments historiques les plus anciens, d'accord avec le raisonnement, nous montrent partout les premiers législateurs des peuples, accréditant auprès d'eux leur mission par l'intervention de la Divinité, et invoquant son autorité pour faire chérir ou pardonner la leur. Sans doute ces grandes vérités sont plus sensibles à mesure que l'on remonte aux premiers jours des sociétés, ou plutôt de la société; car, à proprement parler, il n'y en a jamais qu'une, et tous les peuples venus, ainsi que tous les hommes, les uns des autres, et toujours au sein de la société, ont retenu, dans leurs transformations successives, la tradition des notions primitives qu'ils avaient reçues, et des premiers sentiments dont ils avaient été imbus. Mais aujourd'hui, que la société est si loin de son origine, si une nation, depuis longtemps façonnée au joug de la religion et des lois, et vieillie dans l'habitude de l'ordre, venait tout à coup à oublier tout ce qu'il avait fallu d'enseignements et d'exemples pour la ployer à une règle sévère, et ce qu'elle devait à son institution religieuse de bonté morale, de perfection littéraire, de dignité même politique, comme sa discipline était admirable, le désordre serait prodigieux; plus elle aurait rompu de freins et repoussé de lumières, plus elle déchaînerait de passions, et accumulerait d'erreurs et d'ignorance; et il faudrait des miracles pour lui rendre la raison dont elle aurait indignement abusé, et le bonheur qu'elle aurait si follement compromis [1].

Ainsi, et je le dis dans le sens le plus rigoureux, une peuplade d'Iroquois, qui nomment le *grand esprit*, est pour la raison une autorité bien plus grave que vingt académies de beaux esprits qui en nieraient l'existence. Une académie, agrégation fortuite d'individus, n'a pour parler ou pour écrire, nul besoin de croire à la Divinité. Les membres de cette société,

[1] Ces dernières lignes étaient écrites il y plus de cinq ans.

confondus, au sortir de leurs séances, avec les autres citoyens, trouvent établis dans la société, antérieurement à toutes les académies, toutes les idées, tous les sentiments, toutes les institutions qui protègent leurs personnes, leurs propriétés, même leur incrédulité, et quand ils se rendraient à eux-mêmes le témoignage qu'ils sont justes et bons sans le secours d'aucune croyance religieuse, il pourrait se faire qu'en se croyant retenus dans leurs désirs, ils ne fussent réellement que contenus dans leurs passions. Mais la seule existence d'un peuple, même sauvage, en corps de famille ou de nation; mais l'ordre qui y règne au milieu de cette société imparfaite, tout imparfait qu'il est lui-même; mais cette autorité reconnue du père, de l'époux, du chef de la peuplade, et l'obéissance paisible à ces divers degrés de pouvoir; mais ces défenses du vol, de l'adultère, de l'homicide, qu'on retrouve chez ces enfants avides, féroces, intempérants, attestent l'existence du suprême législateur et la promulgation de la loi primitive, et cette preuve étouffée dans nos sociétés sous la multiplicité des édits, des décrets, des ordonnances, des lois de détail, des réglements de police, applications locales de la loi générale faites par l'homme, et dont nous connaissons tous la date et les auteurs, se montre dans tout son éclat chez ces peuples simples qui ont vécu jusqu'à nous sur ces seules lois primitives, et sans aucune autre législation; et elle y est, si j'ose le dire, comme ces caractères qui distinguent les *races pures* dans quelques espèces d'animaux, et qui disparaissent à la longue par leur mélange. Quand un poëte a dit :

> *Primus in orbe deos fecit timor, ardua cœlo*
> *Fulmina cùm caderent,*

et qu'il a attribué l'invention de la croyance de la Divinité à la frayeur que les phénomènes de la nature inspiraient aux hommes, ceux qui ont pris à la lettre cette métaphore poétique, et l'ont répétée comme une proposition philosophique,

ont dit une sottise. Sans doute les peuples effrayés par quelque grande convulsion de la nature ou de la société, ont cherché partout à apaiser la cause intelligente, à la puissance et à la volonté de laquelle ils attribuaient, avec raison, les calamités dont ils étaient frappés; et encore aujourd'hui, si la croyance de la Divinité s'effaçait de l'esprit d'un peuple, il suffirait peut-être d'un tremblement de terre, ou d'une révolution politique, pour la lui rendre. Certes, il est bien naturel que l'homme, être essentiellement actif, et qui doit *agir* avant de *souffrir*, lorsqu'il est au terme de son action, cherche ailleurs le remède à ses souffrances; et le bon sens du peuple, qui est la seule philosophie, lui a dit partout que, là où finit l'action de l'homme, commence l'action de la cause supérieure à l'homme. Le peuple voit mieux que les savants, à combien peu de chose tient quelquefois sa conservation, à quelques années de maladie épidémique, ou à quelques minutes de tremblement de terre, sans parler des autres fléaux qui compromettent annuellement sa subsistance, ou du moins son bonheur; et lorsque toute intervention de sa part est absolument inutile, lui commander de souffrir dans une inaction totale, lui défendre de chercher au-dessus de lui des moyens de salut qu'il ne trouve plus en lui-même, ni dans aucune force humaine, c'est le placer dans une situation tout à fait contraire à la nature de l'homme, et qui par conséquent répugne à sa raison. La religion n'a garde d'abandonner les peuples à ce vide dangereux d'idées et de sentiments, qu'ils rempliraient bientôt par les superstitions les plus absurdes, et peut-être les plus cruelles. Elle leur rappelle alors, elle doit leur rappeler l'*auteur de toute consolation;* elle leur permet de lui exposer leurs besoins, et les invite à le fléchir par leurs prières; et tous les raisonnements de l'athéisme n'arrêteraient pas ce premier mouvement de la nature humaine, cet élan involontaire de ses affections. Mais que les grands bouleverments du monde moral ou physique ou l'épouvante qu'ils inspirent, aient fait la Divinité, dans ce sens que, sans la frayeur qu'il éprouvait,

l'homme qui, le premier, recourut à la Divinité, n'aurait eu dans l'esprit ni idée ni sentiment quelconque d'aucune volonté supérieure à sa volonté, d'aucune action plus forte que son action, autant vaudrait dire que la peur de la fièvre a fait le *quinquina;* et les peuples, même dans la plus extrême consternation, auraient-ils pu avoir l'idée ou le sentiment de la Divinité, si, antérieurement à la cause de leur frayeur, l'expression n'en eût été dans leur langue, et par conséquent la pensée dans leur esprit? D'ailleurs, est-ce l'idée que la frayeur a fait naître ou son expression? Si l'idée est venue avant l'expression, comment a-t-on pu connaître une idée qui n'était encore revêtue d'aucun mot qui pût l'exprimer? Si l'expression est venue avant l'idée, comment a-t-on pu entendre un mot qui n'exprimait encore aucune idée? ou bien l'idée de la Divinité est-elle sortie du cerveau des hommes épouvantés toute revêtue de son expression, comme Minerve toute armée, du cerveau de Jupiter? Un sentiment, quel qu'il soit peut réveiller une idée; mais il n'en fait aucune, et notre esprit, borné à représenter les objets réels ou possibles, n'a pas la faculté de créer ce qui ne peut exister. C'est là l'erreur des *Guèbres* modernes, qui disent que le culte de la Divinité n'a jamais été que le culte du soleil, et que par conséquent le soleil a été la seule divinité de l'univers. Mais par cela seul que les hommes auraient cru le soleil une divinité, ils auraient eu une idée de la Divinité, et même une idée vraie; car il ne peut y en avoir d'autres, et ils ne se seraient trompés que dans l'application qu'ils en auraient faite : et oserait-on avancer que les Perses, qui prenaient Ephestion pour Alexandre, n'avaient aucune idée du roi de Macédoine? Mais si la crainte a fait ses dieux, l'admiration, l'amour, la reconnaissance, ont fait aussi les leurs; ce qui veut dire que tous les sentiments ont fait des dieux, parce que la Divinité était présente à la pensée de tous les hommes, et le premier objet des sentiments de tous les peuples. Si l'on suppose, au contraire, avec le plus grand nombre des athées, que des législateurs ont inventé la Divinité comme

un moyen de contenir les peuples, on se jette dans un labyrinthe d'inextricables difficultés; car même en laissant à part l'absurdité de l'invention d'un être qui n'aurait aucune réalité, qui ne représenterait aucun objet, et l'absurdité d'un mot qui n'exprimerait aucune idée, il faut supposer qu'il s'est trouvé chez tous les peuples, même les plus barbares, des législateurs qui ont eu précisément la même idée et ont inventé la même chose. Certes, au milieu de l'infinie variété des lois et des mœurs introduites par un si grand nombre de législateurs, leur accord unanime sur cette invention importante serait déjà ce qu'il y aurait de plus étonnant dans l'histoire de l'univers, et prouverait tout seul un sentiment naturel, *lex naturæ,* et non une imagination de l'homme; et sans doute l'histoire, qui nous a transmis le nom des législateurs qui, comme Numa, ont réglé le culte de la Divinité, dont ils trouvaient la connaissance déjà établie dans l'esprit des peuples, ne nous aurait pas laissé ignorer le nom du législateur plus ancien, et surtout plus habile, qui aurait inventé la Divinité même. Dans cette supposition, il est plus raisonnable de reconnaître que tous les peuples viennent d'une seule famille, et cette famille d'un seul homme, et alors on expliquera plus facilement comment la croyance de la Divinité, une fois inventée par ce premier homme, a pu se transmettre à la famille qu'il a formée et aux peuples qui en sont sortis. Mais alors aussi on revient au récit des écrivains sacrés, et il est trop aisé de prouver que le premier homme, n'ayant pu naître de lui-même, ni de l'énergie de la matière, comme on le dit aujourd'hui, a été produit par une cause intelligente, et que, sortant de ses mains, il a dû nécessairement la connaître. Que si, pour éviter cet écueil, les athées reviennent aux divers législateurs, tous également inventeurs de la Divinité, qu'ils nous expliquent, s'ils peuvent, comment cette idée terrible et imposante du sacrifice de l'homme, fondement de tous les cultes, a pu naître, s'étendre, se conserver dans toutes les sociétés religieuses et politiques, malgré le cri de la nature et les répugnances de l'esprit; comment des législateurs

ont pu compromettre leur autorité et le succès de leur invention, jusqu'à ordonner à l'homme de sacrifier son semblable, aux rois d'immoler leurs sujets, à la mère même de dévouer son enfant à la mort; et par quelle inconcevable succession d'idées et de sentiments ce sacrifice de l'homme, mais innocent et mystique, se retrouve après tant de siècles chez les peuples les plus humains et les plus éclairés, dont il forme la constitution religieuse, et consacre la constitution même politique, dogme à tel point fondamental de toute lumière et de toute vertu, qu'on peut avancer, comme un axiome de la science de la société, que, partout où la nécessité de ce sacrifice n'est pas reconnue, toutes les idées morales sont perverties, et Dieu n'est pas mieux connu que l'homme. Qu'ils nous expliquent encore comment des législateurs, qui n'ont pas su enseigner aux peuples sauvages à se vêtir, à se loger, à cultiver la terre, ont pu faire entrer dans leur esprit l'idée d'un Être suprême invisible et présent partout, ou si ces peuples ont oublié les arts mécaniques, les plus indispensables et les plus usuels, comment ils ont retenu l'idée la plus intellectuelle.

Dieu est donc la grande pensée de la société; les images sous lesquelles elle le représente sont en quelque sorte le grand spectacle de la société; le culte qu'elle lui rend est la grande *action* de la société, et malheur aux gouvernements qui détournent trop l'attention des peuples à d'autres idées, à d'autres actions, à d'autres spectacles! La religion, qui comprend l'*esprit* et la *vérité*, la croyance et le culte, est donc le grand héritage des peuples et leur inaliénable patrimoine. En vain les hommes, dans leur court passage sur la terre, la méconnaissent et l'outragent, elle n'en est pas moins l'âme, la vie du corps social, et selon l'usage qu'il en fait, la cause de ses développements ou le principe de ses révolutions. Partout présente, même là où on ne l'aperçoit pas, elle se mêle aux lois, aux mœurs, aux coutumes, à la langue, aux arts, à tout. Elle anime ce grand corps; elle l'agite quand il se croit tranquille, elle le calme quand il est agité : la postérité dira si elle peut le

recomposer quand il est dissous,..... Et c'est à la religion, et à son influence toute-puissante sur le corps social, que convient cette pensée d'un poëte :

Mens agit at molem et magno se corpore miscet :

Mais enfin, demande-t-on, quelles idées, quelles connaissances, quels sentiments, les hommes ont-ils de la Divinité? Je répons sans hésiter, l'idée la plus distincte, la connaissance la plus positive, le sentiment le plus fort qu'ils puissent avoir d'un objet; ils l'ont pensée, ils l'ont nommée, ils l'ont adorée, aimée ou redoutée comme la puissance créatrice de l'univers, comme la puissance motrice du monde physique, comme la puissance législatrice du monde moral, comme la puissance vengeresse du crime et rémunératrice de la vertu, et par conséquent comme l'être tout-puissant, tout bon, tout sage, etc., etc.

Si elles ne sont pas distinctes, ces idées dont les expressions sont universellement entendues; si elles ne sont pas positives, ces connaissances dont les applications à l'ordre de la société domestique ou publique ont été chez tous les peuples à la fois les plus familières et les plus solennelles; s'ils ne sont pas les plus forts de tous, ces sentiments qui se sont manifestés par des actions si imposantes pour l'esprit, ou si pénibles pour les sens, il n'y a jamais eu au monde ni idée distincte, ni connaissance positive, ni sentiment énergique de rien de moral; et pourraient-elles n'être pas distinctes et positives, ces idées et ces connaissances avec lesquelles toutes les sociétés ont fait leurs lois, et toutes les religions leurs dogmes, sur lesquelles se sont établis tous les rapports des hommes, des familles ou des États, et roule, depuis tant de siècles, toute la machine de la société? pourraient-ils ne pas être vifs et profonds, ces sentiments, exprimés par l'action publique la plus étonnante, ou par les actions personnelles les plus héroïques? Qu'on nous montre, dans l'infinie variété des pensées et des affections hu-

maines, une pensée exprimée par un langage plus élevé et plus usuel tout ensemble, des sentiments exprimés par des actions plus communes à la fois et plus extraordinaires, des connaissances réalisées par des applications plus familières et en même temps plus étendues; qu'on nous montre des pensées qui dominent de plus haut toutes les autres pensées, des sentiments qui triomphent avec plus d'empire de tous les autres sentiments, des connaissances qui aient réglé un plus grand nombre de rapports; et quelle sera donc l'expression certaine à laquelle nous pourrons reconnaître des idées distinctes, des connaissances certaines, des sentiments profonds? et par quel autre moyen les hommes pourront-ils en avoir en eux-mêmes la conviction, et en donner aux autres la certitude? Oui, tous les peuples ont eu l'idée, la connaissance, le sentiment de la Divinité; mais tous les peuples n'en ont pas eu une idée complète, une connaissance suffisante, un sentiment bien réglé, comme tous ne l'ont pas figurée sous des images décentes et convenables; les idolâtres ont eu l'idée de sa puissance, et ils n'ont pas eu celle de sa bonté : de là leur religion de terreur et leur culte d'homicides. Le paganisme, qui a été l'idolâtrie des peuples policés, a eu l'idée de sa puissance, même de sa bonté, et n'a pas eu l'idée de son éternité, de sa sainteté, de son immatérialité, de son unité : de là l'extravagance du polythéisme, et les monstrueuses imaginations de sa mythologie et de sa théogonie. Ainsi, parmi les déistes, ceux qui croient que la Divinité récompense les bonnes actions et ne punit pas les mauvaises ont l'idée de sa bonté et n'ont pas celle de sa justice, et ceux qui la croient indifférente au bien et au mal ont quelque idée de son existence, et n'en ont aucune de sa Providence, ni de l'ordre qui est son attribut essentiel. Le christianisme seul donne de la Divinité et de ses attributs l'idée la plus complète que les hommes puissent recevoir, et inspire tous les sentiments dont elle doit être l'objet; seule religion au monde qui n'ait pas séparé les attributs inséparables de la justice et de la bonté, et qui enseigne à aimer Dieu sans cesser de le

craindre, et à le craindre sans cesser de l'aimer. Nous connaissons Dieu comme être souverainement parfait, sage, juste, bon, ou plutôt comme la sagesse, la justice, la perfection même. Dira-t-on que nous n'avons aucune idée de ces qualités que nous exprimons par des termes si universellement entendus et si fréquemment prononcés, de ces qualités que nous trouvons toujours assez en nous-mêmes et presque jamais dans les autres? D'où vient que des paroles d'une haute sagesse, des actes d'une justice héroïque, des ouvrages d'une rare perfection nous *ravissent,* et, pour me servir d'une expression familière et bien digne de remarque dans le sujet que nous traitons, nous *transportent hors de nous-mêmes?* Ces paroles, ces actes, ces ouvrages, font-ils naître en nous, tout à coup et sans un *germe préexistant,* des notions de sagesse, de justice, de perfection? ou plutôt n'est-ce pas que le type de ces qualités est en nous, et n'attend, pour exciter dans nos esprits et dans nos cœurs cette vive impression, qu'un objet qui la reproduise? Ce n'est pas le portrait qu'on me présente qui me fait reconnaître l'original que je n'ai jamais vu, mais l'original que je connais et dont j'ai en moi-même l'image, qui me fait reconnaître la copie. Ce type de sagesse, de vertu, de perfection morale, que, malgré nos vices et nos perfections, nous aimons à retrouver dans tous les objets qui nous en offrent quelques traits, qu'est-il autre chose qu'une disposition héréditaire dans le genre humain, qui prouve notre descendance de l'être souverainement parfait qui nous a faits à son image, et a gravé dans nos âmes l'idée de la perfection et le désir du bonheur qui en est le prix? Aussi cette idée de perfection se retrouve partout, même chez l'enfant et le sauvage; et tous tant que nous sommes, nous cherchons une perfection relative, même lorsque nous nous éloignons le plus de la perfection absolue, et nous nous sentons invinciblement déterminés à vouloir le mieux, même quand nous choisissons le pire. Nous pouvons contrarier nos penchants les plus naturels, nous refuser les besoins les plus indispensables, et nous ne pouvons

effacer de notre esprit l'idée de perfection, ni en bannir le désir de notre cœur. Cette idée et ce désir animent nos actions même les plus indifférentes (et qu'avec la perfection nous ne faisons jamais indifféremment), comme nos actions les plus délibérées; et même quand nous nous détruisons de nos propres mains, ou que volontairement nous faisons par les plus nobles motifs, le sacrifice de notre vie, nous cherchons encore une perfection de bonheur, ou nous nous proposons une perfection de vertu. Toutes les recherches de l'esprit, tous les travaux de l'industrie, toutes les impulsions du caractère, n'ont pas un autre mobile; mobile essentiellement actif et toujours plus agissant chez le peuple le plus civilisé, parce qu'à mesure qu'on a des idées plus justes de la perfection, on y tend avec plus de force, on est plus invinciblement nécessité à s'en approcher; cette tendance à la perfection est pour nos esprits ce que la pesanteur et la vitesse sont dans les corps, d'autant plus accélérées que le corps approche d'avantage du terme de sa chute. La révolution française n'a été si rapide dans ses progrès, si terrible dans ses effets, que parce que de fausses idées de perfection avaient saisi tout à coup le peuple le plus avancé, et il n'est pas douteux que, si on venait à lui présenter dans tout leur jour les véritables moyens de la perfection sociale, il ne les embrassât avec encore plus d'ardeur.

Ce sont là des mots, diront l'ignorance ou la légèreté, et votre idée de la Divinité n'est pas autre chose. Mais qu'est-ce qu'une idée, qu'un mot *pensé?* qu'est-ce qu'un mot, qu'une idée *parlée?* Connaît-on un mot compris, c'est-à-dire, une expression reçue dans le langage usuel, qui ne soit pas la représentation d'une idée? Conçoit-on une idée qui ne soit pas la représentation d'un objet? Le mot qui ne représente pas une idée n'est qu'un son, comme l'idée qui ne représente pas un objet est un néant, n'est rien, n'est pas. Ce sont des mots..... Mais que sont toutes les sciences, que sont des recueils de mots, et, comme dit Condillac, *des langues bien ou mal faites?* Qu'est-ce que le souvenir du passé, la connaissance du pré-

sent, la prévoyance de l'avenir, que des mots entendus de notre esprit, et que nous faisons entendre à l'esprit des autres? Et la nature matérielle elle-même, cette nature dont nous sommes si exclusivement occupés, serait-elle pour nous autre chose que ce qu'elle est pour les animaux, je veux dire image pour les sens, et matériaux pour les besoins? pourrait-elle être l'objet de nos recherches, le sujet de nos expériences et de nos systèmes, sans les mots qui expriment les idées des rapports que ces corps ont entre eux et avec nous? et loin de pouvoir raisonner sur l'espace, calculer l'étendue, analyser l'infini en grandeur ou en petitesse, pourrions-nous, sans des mots, compter seulement jusqu'à trois? et quand on a révélé, en pleine *académie,* que les pies pouvaient compter jusqu'à trois, et même, je crois, jusqu'à neuf, n'a-t-on pas été obligé de gratifier les pies de la faculté d'exprimer leurs pensées dans une langue qui leur fût propre?

Ainsi, les perceptions les plus distinctes de notre esprit, les connaissances les plus certaines de notre raison, manifestées par les locutions les plus exactes à la fois et les plus usuelles, nous disent qu'il ne peut y avoir d'*effet sans cause*, de mouvement sans moteur, de lois sans législateur; et comme il est à la fois de raisonnement et d'expérience, et conforme aux règles les plus autorisées du langage reçu parmi les hommes, qu'un effet particulier émane d'une cause particulière, un mouvement particulier ou local d'un moteur particulier, une loi particulière d'un législateur particulier, nous en concluons rigoureusement, et dans les notions les plus conséquentes de l'esprit, et dans les formes les plus précises du langage, l'existence nécessaire d'une cause universelle pour l'universalité des effets ou l'univers, d'un moteur général pour la généralité des mouvements ou le mouvement en général, d'un législateur suprême pour les lois fondamentales, ou plutôt pour la *législation primitive* et générale de la société, et c'est cette cause universelle, ce moteur général, ce législateur suprême qui est la Divinité.

Je vais plus loin, et je ne crains pas d'avancer que nous avons une idée plus distincte, une connaissance plus positive de l'existence de la cause première du monde physique ou moral, que celle que nous avons de l'existence des corps. « La » connaissance de Dieu, dit Descartes, est beaucoup plus claire » que celle que l'on a de plusieurs choses créées. » La raison en est sensible : c'est que nous ne connaissons les êtres *contingents*, qui peuvent être ou n'être pas, que par le rapport de nos sens et les perceptions de notre imagination, au lieu que nous connaissons par la raison l'existence des êtres nécessaires.

En effet, mes sens m'apprennent que tel homme existe; mais ma raison ne me dit pas qu'il doive exister, c'est-à-dire que j'ai la sensation de son existence, et que je n'en conçois pas la raison. Tout ce qui existe hors de cet homme, considéré comme simple individu, a pu exister avant lui, pourra exister après lui, pourrait même exister sans lui; et dans ce monde de relations et de rapports, je ne vois aucun être auquel je puisse attacher la nécessité de son existence. Mais cet axiome fondamental de la société, fondamental même de la vie, *il n'y a point d'effet sans cause* et, en particularisant cette maxime générale, *il n'y a point de mouvement sans moteur, de lois sans législateur, de société sans pouvoir*, fournit à l'entendement, en faveur de l'existence de la cause première, une preuve d'une certitude intrinsèque, rationnelle ou métaphysique, bien supérieure à celle que mon imagination tire du rapport de mes sens, puisque la raison n'est perpétuellement occupée qu'à redresser le rapport des sens, et à se tenir en garde contre les illusions de l'imagination. Quelques exemples rendront mieux toute ma pensée.

Les relations les plus authentiques, et les autres documents les plus certains, attestent qu'il y a à la Chine au moins cent millions d'âmes. Cette grande population est un fait dont on ne peut raisonnablement douter, et si je n'en compte pas davantage, c'est pour éviter toute dispute sur une chose en elle-

même fort indifférente; mais quand un homme aurait fait lui-même un dénombrement exact de cette immense population, et qu'il en aurait ainsi toute la certitude qu'on peut acquérir par le rapport des sens, il serait encore plus certain, pour sa raison, qu'il y a à la Chine une forme quelconque de gouvernement, n'en eût-il jamais entendu parler, ni vû aucun vestige, parce que la Chine peut subsister avec dix millions d'hommes comme avec deux cents; mais que dix millions d'hommes, et même bien moins, ne pourraient subsister dans le même pays, unis entre eux, ou plutôt divisés par tous les rapports qui naissent de l'égalité des besoins, et par conséquent de l'opposition des intérêts, sans une forme de gouvernement qui règle les rapports et empêche le choc des intérêts, et que si l'on peut concevoir la Chine, ou tout autre pays, avec dix, vingt, trente ou cent millions d'habitants (nombre indifférent en lui-même, et purement contingent), on ne saurait absolument le concevoir sans l'existence nécessaire d'un gouvernement quelconque.

Ainsi, quand je saurais, sur le rapport de mes sens, qu'il y a dans une famille un certain nombre d'enfants que j'ai vus et connus, il serait encore plus certain pour ma raison qu'il y a eu dans cette famille un père et une mère, quoique jamais je ne les eusse vus ni connus, ou même qu'ils fussent morts bien avant ma naissance, parce que l'existence de tel ou tel nombre d'enfants est purement *contingente*, ou indifférente à être ou n'être pas, au lieu que l'existence d'un père et d'une mère, pour former une famille est rigoureusement *nécessaire*. Il est possible à toute force que mes sens ou ceux d'autrui m'aient trompé sur le nombre des enfants, ou que tel enfant, que j'ai cru appartenir à une famille, appartînt à une autre; mais il est absolument impossible que ma raison se trompe sur la *nécessité* d'un père et d'une mère pour former une famille. J'insiste sur ces deux exemples, parce que la nécessité d'un pouvoir dans un État, ou d'un père dans une famille, est une vérité du même ordre que la nécessité d'une cause première

dans l'univers moral ou physique. Cette proposition de philosophie est en même temps un point de croyance religieuse, puisque l'apôtre nous dit que toute paternité, c'est-à-dire tout pouvoir public ou domestique, tire son nom et son autorité de Dieu : *ex quo omnis paternitas in cœlis et in terra nominatur.*

Enfin, pour en donner un dernier exemple, il est plus certain pour ma raison que le cercle rationnel, dont la géométrie me démontre les propriétés, est une figure terminée par une ligne dont tous les points sont également éloignés d'un autre point appelé *centre,* dont tous les rayons sont égaux entre eux, comme tous les diamètres; qu'une ligne droite, extérieurement appliquée à sa circonférence, ne peut toucher qu'en un point, etc., etc., etc., qu'il ne l'est pour mes sens et mon imagination que le cercle matériel que je vois et que je touche est de bois ou de cuivre, parce que mes sens peuvent absolument me tromper sur la matière, indifférente en elle-même, dont le cercle est composé, et que ma raison ne saurait se tromper sur les propriétés nécessaires du cercle *rationnel,* cercle à tel point différent du cercle *sensible,* que jamais mes sens ne peuvent apercevoir, ni former un cercle qui ait réellement les propriétés du cercle que je conçois, qui soit parfaitement rond, dont tous les diamètres soient absolument égaux, etc., etc. Qu'on prenne garde qu'il ne s'agit pas ici de la certitude physique [1], considérée en elle-même et en général, qui offre à la raison des motifs suffisants de croire au rapport des sens, pourvu que leur rapport soit revêtu de toutes les conditions requises pour sa véracité; mais de la certitude physique de l'existence particu-

[1] On n'a peut-être pas fait attention au rapport qui existe entre les différentes espèces de certitudes et les différents temps de la durée. L'homme vit par sa pensée ou ses actions dans le *passé*, le *présent* et l'*avenir*, et il a besoin de certitude pour tous les temps de sa vie morale ou physique. Ainsi la certitude morale se rapporte au passé, la certitude physique au présent, la certitude métaphysique à l'avenir, puisque ce qui est certitude, d'une certitude métaphysique, est également certain dans tous les temps. Cette proposition, développée dans toutes ses parties, peut conduire à des résultats importants.

lière de tel ou tel corps, comparée à la certitude métaphysique ou rationnelle d'une existence nécessaire et générale. Sans doute l'existence de l'univers est aussi certaine que l'existence de Dieu est nécessaire, puisque effet universel et cause universelle sont corrélatifs, et que, la cause supposée, l'effet existe, et réciproquement; mais l'existence de tel ou tel effet particulier et local n'a pas la même certitude, puisque non-seulement Dieu, mais l'univers lui-même, peut exister sans tel ou tel corps, qui n'a pas toujours existé dans l'univers, qui n'y existera pas toujours, et qui même aurait pu ne pas du tout y exister. Il est donc vrai qu'une existence nécessaire est plus certaine en soi, et pour la raison, qu'une existence contingente, indifférente à être ou à n'être pas, ne l'est pour l'imagination; et la question se réduit à savoir, non si ces formes sensibles que nous appelons des corps sont *contingentes,* ce dont on ne saurait douter; mais si ces formes ou ces corps supposés existants, il n'est pas nécessaire que quelque cause leur ait donné l'existence, donné le mouvement qui l'entretient, donné les lois en vertu desquelles elles reçoivent le mouvement, et si, contre toutes les notions de la raison universelle, manifestées par les locutions à la fois les plus familières et les plus générales, on peut admettre tant d'effets sans cause, de mouvements sans moteur, des lois enfin sans législateur.

Il est vrai que les matérialistes se défendent d'admettre des effets sans cause, des mouvements sans moteur, des lois sans législateur, en avançant que la matière en général, ou la nature, par son énergie, a produit, uni et *ordonné* la matière et même l'intelligence; mais ils déguisent en vain leur matière en général, et les qualités occultes qu'ils lui attribuent gratuitement sous les noms vagues, et détournés de leur véritable sens, de *matière* et d'*énergie :* énergie ne signifie qu'une plus grande intensité dans le mouvement reçu; la matière en général n'existe pas hors de l'agrégation des corps particuliers, et matière est un mot collectif qui exprime cette agrégation, comme cent est un mot collectif qui exprime l'addition, l'une à

l'autre, d'un certain nombre d'unités; et leur sophisme, dépouillé de ces grands mots et réduit à la plus simple expression, aboutit à cette proposition contradictoire, que la *cause* et l'*effet* sont un même être considéré sous deux rapports différents, puisque, dans leur système, la matière a produit, mu et disposé la matière. Mais, loin que les mots *cause* et *effet*, partout usités et partout entendus, présentent l'idée d'un même et seul être, ils expriment au contraire, même par leur opposition, deux êtres tout à fait distincts l'un de l'autre, et entre lesquels se trouve la relation d'*actif* et de *passif*, qui constitue la distinction la plus marquée qui puisse exister entre deux êtres; et il y a bien peu de philosophie à penser que, dans aucune langue et chez aucun peuple, il puisse y avoir deux mots opposés pour exprimer un même objet.

D'ailleurs, à prendre cette vérité dans sa racine, les mots *cause*, *moteur*, *législateur*, portent par eux-mêmes dans les esprits l'idée d'un être intelligent, libre, actif, qui agit avec connaissance et volonté; et ce sens a été reçu, et même a passé en loi dans la société, puisque l'homme n'est responsable que des faits dont il est *cause*, et non de ceux dont il n'a été que l'*occasion*. *Matière* présente, au contraire, l'idée d'inertie, de passivité d'action reçue; il y a donc contradiction dans le sens comme dans les termes, à supposer que la matière puisse être *cause*, c'est-à-dire que ce qui est inerte puisse être actif, que ce qui reçoit l'action puisse la faire; et le terme d'*énergie* qu'on emploie, parce qu'on n'ose pas se servir de celui d'intelligence, ne signifie absolument rien autre chose que l'embarras où l'on est de sauver cette contradiction.

Ainsi les matérialistes veulent que la matière ait produit, ait mu, ait ordonné la matière et même l'intelligence, et ils ne peuvent absolument rien alléguer dans les relations connues des êtres d'où ils puissent inférer la possibilité de cette production, et l'action directe de la matière sur l'intelligence. Les spiritualistes soutiennent, au contraire, qu'un principe intelligent a pu seul produire l'intelligence, et même ces formes sen-

sibles que nous appelons la matière, et ils ont pour eux une raison d'analogie prise de l'action de la volonté sur les organes matériels, pour y produire des mouvements qui sont une véritable création instantanée et intérieure, et qui, appliqués aux corps extérieurs, produisent toutes les merveilles de l'industrie humaine, qui sont aussi des créations, et qui en [illegible]tent même le nom. La raison ne voit aucune contradiction à admettre qu'une intelligence infinie ait pu, par sa seule volonté, produire les formes premières des corps, puisqu'une intelligence bornée peut aussi, par sa seule volonté, produire et varier leurs formes secondes, soit dans son propre corps, où elle excite des mouvements physiques par la seule opération intellectuelle, soit, ce qui est plus étonnant et même incompréhensible, dans un grand nombre de corps étrangers au sien, et dont elle peut, même absente, déterminer la volonté et commander l'action; et il crée aussi l'homme qui dit à son semblable : « Veux, » et il veut; « fais, » et il fait.

Que signifie donc cette assertion mille fois répétée, et répétée sous toutes les formes, que nous ne connaissons pas la cause première, et qu'elle est *pour toujours dérobée à notre investigation?* Il y a encore là un sophisme à démêler; car, comme l'enfer de la fable, les portes de l'athéisme ne sont gardées que par des fantômes.

Revenons à la distinction fondamentale de notre être pensant en faculté d'*idéer* ou de concevoir des idées, ou en faculté d'imaginer ou de nous former des images. Par celle-ci nous connaissons les objets particuliers et matériels, par celle-là les objets généraux et intellectuels.

J'*imagine* un *arbre*, une *maison;* j'*idée* ou je conçois l'ordre, la raison, la justice, etc., et comme, par les images, je connais tout ce qu'il m'est possible de connaître des objets matériels et figurables, je connais, par les idées, tout ce qu'il m'est possible de connaître des objets intellectuels. Mais c'est une vérité importante de l'analyse de l'esprit humain, et qui, ce me semble, n'a pas encore été aperçue, ou du moins suffisamment

développée, que ces deux facultés d'*idéer* ou concevoir et d'*imaginer* sont distinctes l'une de l'autre à tel point, que nous ne saurions imaginer ce que nous concevons, ni concevoir ce que nous imaginons, ou, en d'autres termes, que nous ne pourrions nous former des images de nos idées, ni des idées de nos images. Je vois, je touche, je sème une graine; elle se développe en s'assimilant les sucs qui lui sont propres; je vois qu'elle a crû, poussé des branches, et qu'elle s'est chargée de feuilles, de fleurs et de fruits. J'ai l'image distincte d'un arbre, de ses différentes parties, de son développement successif, et même des agents extérieurs, ou des moyens extérieurs de son accroissement, choses toutes matérielles et qui font sensation et image; mais je n'en peux savoir davantage, je n'ai point de ces objets des notions autres que les images qui me les représentent, et je m'expose à dire des absurdités, si je veux raisonner sur l'essence de cet arbre, et aller au delà de ce que mes sens m'en rapportent ou peuvent m'en rapporter.

J'ai l'idée distincte *d'ordre, de raison, de justice, de pouvoir, de devoir, de volonté, etc.*, puisque les mots qui expriment ces idées sont d'un usage habituel dans le commerce des esprits; mais je ne peux ni les voir, ni les toucher, ni les sentir. Mes sens ne m'en rapportent aucune sensation, mon imagination n'en perçoit aucune figure, et, si elle veut les figurer, elle est obligée d'emprunter des images à la nature matérielle, de *personnifier* ces idées, c'est-à-dire, de les faire *hommes* et personnes, et de peindre, par exemple, la justice sous la figure d'une femme qui tient un glaive et des balances, la Divinité sous la figure d'un vieillard, etc. Ma volonté ordonne à mon bras de se mouvoir, j'ai l'idée de cette volonté, j'ai l'image de ce mouvement; mais puis-je me former l'idée de ce mouvement ou l'image de cette volonté? Non, assurément, et je ne peux pas plus imaginer ma volonté que concevoir comment le mouvement de mon bras en est la suite, et tous les efforts de mon esprit n'aboutiront jamais à me donner de ma volonté une idée autre que l'idée simple et distincte exprimée par le mot *volonté*,

ni à me représenter le mouvement de mon bras d'une autre manière que celle que mes sens me rapportent.

Nous connaissons la Divinité comme *cause, ordre, sagesse, raison, puissance, etc.,* premier moteur du monde, des mouvements ou de la matière, législateur suprême du monde des rapports, ou de la société; ces idées sont distinctes, et même les plus distinctes qu'ils nous soit possible de concevoir, puisqu'elles sont la base sur laquelle reposent l'édifice de la société et la conduite de la vie; que les mots qui les expriment, partout usités, partout entendus, sont dans le commerce des esprits comme une monnaie courante destinée à faciliter l'échange mutuel des idées; et qu'enfin les notions de morale, dont ces idées sont le fondement, sont, même parmi les simples, bien plus répandues que les connaissances de physique. Si même nous avions besoin d'aider sur ce point la faiblesse de notre intelligence, nous n'aurions qu'à réfléchir sur ce qui se passe sous nos yeux, et à rentrer au dedans de nous-mêmes, pour connaître les hommes, pour nous connaître nous-mêmes, comme causes secondes d'effets particuliers, moteurs de mouvements partiels, législateurs de lois locales, comme étant aussi en quelque chose ordre, sagesse, puissance, etc., et nous pourrions en conclure, par une analogie irrésistible, la nécessité d'une cause universelle pour l'universalité des effets, d'un moteur universel pour les mouvements en général, d'un législateur suprême pour les lois premières et fondamentales, d'une raison générale, d'un pouvoir et d'un ordre essentiels, source des pouvoirs subordonnés de l'ordre local, et règle de la raison humaine et particulière.

On peut même s'élever ici à de plus hautes considérations. Dieu est présent à tout, et tout, même en nous, nous conduit à l'idée de la Divinité; nos sensations, parce que notre esprit, infatigable dans sa curiosité, cherche toujours à remonter de fait en fait, jusqu'au premier fait qui a été la *cause* des impressions qu'il a reçues; nos affections, parce que notre cœur, inépuisable dans ses désirs, veut nécessairement le bien, et

même son plus grand *bien;* nos jugements enfin, parce que notre entendement s'élève par sa tendance naturelle aux idées générales, et ne découvre en tout *le beau* et *le bon* que dans les idées d'ordre, de justice, de vérité, etc.

Ainsi, toutes les fois que nous cherchons une cause, que nous désirons un bien, que nous pensons à l'ordre en quelque chose, on peut dire que nous pensons la Divinité, même lorsque nous ne pensons pas actuellement à Dieu, parce que nous faisons à un objet déterminé une application de l'idée générale de la Divinité qui est cause première, bien suprême, ordre essentiel, justice, vérité, etc.

On peut même, sans sortir des relations ordinaires de la société, trouver des exemples de cette manière générale de considérer un objet qu'on n'a pas actuellement et expressément présent à l'esprit. Quand j'obéis à l'autorité, même des agents subalternes d'un gouvernement, je cède, sans y penser, au pouvoir souverain dont elle émane, et j'ai certainement une idée générale du pouvoir, quoique je puisse ne pas penser expressément à la personne du prince.

Ainsi, sur des objets matériels, l'imagination se figure des parties, elle les dénombre, les mesure et les dispose; l'entendement va plus loin, et il voit l'*ordre* dans la disposition, l'*infini* [1] dans le nombre, l'*éternité* dans la durée; s'il ne voit pas en Dieu la totalité des êtres comme l'a soutenu un philosophe, il voit Dieu dans la généralité de l'être, ou dans les idées générales de l'être, ou plutôt il le pense, et il l'exprime aussi dans la langue des généralités par les mots d'ordre, de sagesse, de justice, de vérité, de perfection, de cause, etc.

Ainsi, ôtez Dieu de l'univers, et vous effacez de nos esprits les idées de cause, de pouvoir, d'ordre, de perfection, etc., et vous bannissez du langage les mots qui expriment ces idées,

[1] On ne peut s'empêcher de remarquer qu'on avait, il y a quelques années, banni l'expression d'*infini* de l'enseignement géométrique, et qu'on a été obligé d'y revenir.

ces mots, qui sont autant de noms de la Divinité, et des traductions dans la langue philosophique et rationnelle du mot Dieu, ou de ses équivalents dans les langues usuelles et historiques.

Ainsi, et je ne saurais assez le répéter, nous pensons l'être de Dieu dans les idées générales, même lorsque nous ne pensons pas à son existence, ou même que nous la nions par nos idées particulières. Nous l'affirmons dans une langue en même temps que nous le nions dans une autre; nous pensons par lui, même lorsque nous ne pensons pas à lui; c'est la lumière que nous ne voyons pas et par laquelle nous voyons tous les objets, c'est la vie que nous ne sentons pas et qui fait que nous sentons. Il est le Dieu caché comme il s'appelle lui-même, *Deus absconditus;* caché dans le monde intellectuel sous le nom de *vérité,* caché dans le monde physique sous le nom de *cause,* caché dans le monde moral ou social sous le nom de *pouvoir,* caché même au fond de nos cœurs dans l'immensité de nos désirs, et le vague de nos espérances. En lui, nous vivons, puisqu'il est le père de la vie; en lui, nous nous mouvons, puisqu'il est le premier auteur du mouvement; en lui, nous sommes, puisqu'il est la source de l'être; *in ipso vivimus, movemur et sumus* [1].

Ce ne sont point des idées abstraites, mais, ce qui est bien différent, des idées simples et générales. Dieu est présent à toute la nature par ses lois, comme le prince est présent à toutes les parties de son État par l'exercice de la justice, la direction de la force, les soins de l'administration. Le pouvoir même humain et politique est présent à tout, quoique la *personne* de l'homme-prince ne soit *réelle* et sensible qu'aux lieux qu'il habite.

Nous connaissons donc la cause première ou la Divinité, et nous la connaissons par notre entendement ou notre raison, seule faculté en nous qui puisse proprement connaître. Mais

[1] Épître de saint Paul.

aujourd'hui ce n'est pas là ce qu'on appelle connaître, on ne croit plus à ses propres idées, on veut des images, c'est-à-dire qu'on ne se contente plus d'une connaissance de raison et d'entendement propre sur la terre à l'homme seul, et que l'on demande une connaissance sensible et d'imagination qui nous est commune avec les animaux sans raison. On veut une cause première qu'on puisse disséquer avec le scalpel, apercevoir au microscope, analyser dans un fourneau, placer sous un récipient, distiller dans un alambic, classer dans une nomenclature, ou tout au moins soumettre au calcul, et parce qu'on désespère d'en faire le sujet d'aucune de ces opérations, on pense ne pas la connaître, et l'on assure qu'elle est pour toujours dérobée à nos investigations; mais lorsque des moralistes ou plutôt des idéologues demandent qu'on leur fasse connaître sous des images, et par des sensations, des objets qui ne tombent pas sous les sens et qui ne peuvent être conçus que dans l'entendement, et qu'ils s'obstinent à chercher des *impressions* d'images là où il faut se contenter d'*expressions* d'idées, ne sont-ils pas aussi inconséquents que le seraient des physiciens, qui, pour connaître les objets matériels, ne se contenteraient pas de sensations et d'images, demanderaient qu'on leur en donnât l'*idée*, et, au lieu d'en soumettre les propriétés à des *expériences*, se perdraient en raisonnements subtils sur leur essence, et mettraient ainsi l'entendement à la place de l'imagination?

« Il y a des gens, dit le célèbre Euler, qui ne veulent ni » croire ni admettre que ce qu'ils voient de leurs yeux et » qu'ils touchent de leurs mains; on remarque ordinairement » ce défaut dans les chimistes, les anatomistes et les physi- » ciens, qui ne s'occupent qu'à faire des expériences. Tout ce » que les uns ne sauraient fondre dans leurs creusets, ou les » autres disséquer avec leurs scalpels, ne fait aucune impres- » sion sur leurs esprits, etc. »

Ce qui trompe quelques esprits, et leur persuade que la cause première de tout ce qui existe réside dans la matière,

même lorsqu'on ne pourrait l'y découvrir, ce sont les progrès journaliers des connaissances humaines dans les choses physiques et les lois particulières de l'organisation des corps. Aux premiers temps de l'homme et de la société, lorsque les lois de la nature étaient peu connues, la pensée les franchissait en quelque sorte, et remontait à Dieu même, auteur de toutes les lois. Cette présence générale de la Divinité, qui est un dogme pour une raison éclairée, était, pour leur raison naissante, une présence locale; cette volonté générale, qui, par des lois générales comme elle, détermine tous les événements de ce vaste univers, était la suite des volontés particulières qui agissaient sur tous les êtres; et cette Providence universelle de qui émanent, en vertu des lois générales du monde physique, la marche des corps célestes, l'ordre des saisons, les accidents des climats, la végétation des plantes, était une dispensation immédiate des bienfaits ou des rigueurs de la Divinité. La terre était le marche-pied du Très-haut, les cieux son pavillon, la foudre et les éclairs ses messagers et ses hérauts. Dieu ébranlait les cieux, faisait trembler la terre et soulevait les mers. Heureux temps où un orage, qui ne produirait aujourd'hui que des observations météorologiques, faisait naître des sentiments chrétiens, et arrachait à un roi d'Angleterre, campé au cœur de la France, à la tête d'une armée victorieuse, le vœu sublime de donner la paix à son ennemi [1]?

[1] « Un jour que le roi d'Angleterre (Edouard III) était campé dans le pays » Chartrain, il s'éleva un orage épouvantable avec tant d'éclairs et de ton- » nerres, et une décharge de grêle si drue et si grosse, qu'elle blessa grand » nombre de ses gens, et lui tua plus de mille chevaux. Il prit ce prodige pour » un commandement de Dieu, et se tournant vers l'église de Notre-Dame de » Chartres, que l'on voyait de cinq à six lieues loin, il promit à Dieu d'achever » la paix au plus tôt. » Voilà ce que dit Mézerai, qui n'est qu'historien. Hume, qui de plus se croit philosophe, dit que *vraisemblablement Édouard, pour justifier la résolution déjà prise de faire la paix, s'avisa de l'attribuer à un vœu qu'il prétendit avoir fait pendant un orage affreux que son armée avait essuyé dans sa marche :* c'est-à-dire que ce prince trouva bon de paraître avoir été forcé à faire la paix, et de jeter ainsi sur son expédition l'odieux d'un

On retrouve ces mêmes croyances chez le peuple qui est partout au premier âge de sa société : les philosophes, ou ceux qui croient l'être, les appellent des superstitions, et déclament avec amertume contre des pratiques qui sont presque toujours innocentes, même lorsqu'elles seraient ridicules; mais ces croyances, dont bientôt on ne se plaindra plus, produisaient des sentiments d'amour et de crainte, en même temps que les images qui les accompagnaient animaient le langage et fécondaient les arts; et il y avait à la fois plus de tableaux pour l'imagination, et pour le cœur plus de motifs d'affections. Ces croyances même ne sont pas fausses, car celui qui a fait les lois est bien véritablement l'auteur de tous les effets qu'elles produisent. « Dieu, dit Descartes, est tellement la cause universelle » de tout, qu'il en est de la même manière la cause totale. » Ainsi, en politique, on attribue souvent à la volonté du prince ce qui se fait par le ministère de ses agents, et en vertu des lois générales de l'administration. « Tous les phénomènes de » l'univers, dit lui-même l'auteur des *Rapports*, ont toujours » été, seront toujours la conséquence des propriétés de la matière, et de lois qui régissent tous les êtres. *C'est par ces propriétés et par ces lois que la cause première se manifeste à nous :* » aussi *Vanhelmont* les appelait dans son langage *poétique,* » *l'ordre de Dieu;* » c'est-à-dire que la cause première, de quelque nom qu'on l'appelle, se manifeste aux savants par les lois générales qu'elle a établies pour la conservation du monde physique et moral, et à tous les hommes par les effets qui résultent de ces lois, et qui sont, aussi bien que les lois elles-mêmes, l'*ordre de Dieu;* et le style de Vanhelmont, que l'auteur des *Rapports* appelle, par dérision, un *style poétique*, est ici parfai-

crime qui provoquait les foudres du ciel. Il aurait, ce me semble, assez mal raisonné; mais Hume juge les opinions du quatorzième siècle avec l'esprit du dix-huitième, et ce défaut capital se présente souvent dans ses ouvrages. Avec une pareille manière d'écrire l'histoire, il n'est rien dans les siècles passés qu'on ne puisse obscurcir et défigurer.

tement exact, et plus exact que la prose sèche et triste des écrivains matérialistes.

Les croyances populaires sur l'action constamment immédiate et locale de la Divinité étaient donc vraies, mais elles n'étaient pas complètes : on voyait le législateur, mais on ne connaissait pas les lois. Aujourd'hui que les lois sont mieux connues, en philosophie comme en politique, on méconnaît le législateur en parlant toujours de *la loi* : s'il y avait trop d'images dans un temps, il y a trop d'abstractions dans un autre. Dieu, pour ainsi dire, se recule de la pensée de l'homme, qui met perpétuellement les lois prétendues générales, qu'il connaît ou qu'il croit connaître, entre son créateur et lui ; et à force de disséquer, d'analyser, de classer, d'observer les conduits par lesquels les plantes respirent, la formation graduelle des pierres et des métaux dans le sein de la terre, les lois de la végétation, de la fructification, de la génération, la raison de quelques phénomènes, la composition de quelques substances par l'amalgame de quelques agents, il en vient à placer la *cause* dans cette multiplicité de *moyens*, et à croire que s'il en existe une autre, elle *est pour toujours dérobée à son investigation :* comme si toutes les connaissances physiques, quelque avancées qu'on les suppose, pouvaient prévaloir sur cette maxime d'éternelle vérité, ou plutôt sur cet axiome de toute science et de toute philosophie, *qu'il n'y a pas d'effet sans cause*, et que l'universalité des effets ou l'univers doit être rapporté à une cause universelle placée hors de tous les effets, comme les effets particuliers ou les phénomènes à une cause seconde ou particulière, tout à fait distincte de l'effet qu'elle produit. Je citerai à ce sujet une réflexion très-philosophique du P. Malebranche. « Si l'on me demande, par exemple, d'où vient qu'un
» linge se dessèche, lorsqu'on l'expose au feu, je ne serai pas
» philosophe, si je réponds que Dieu le veut ; car on sait assez
» que tout ce qui se fait se fait parce que Dieu le veut. On ne
» demande pas la cause générale, mais la cause particulière
» d'un effet tout particulier. Je dois donc dire que les petites

» parties du feu ou du bois agité, venant heurter contre le » linge, communiquent leur mouvement aux parties de l'eau » qui y sont, et les détachent du linge ; et alors on aura donné » la cause particulière d'un effet particulier [1]. Mais, si l'on me » demandait d'où vient que les parties du bois agitent celles » de l'eau, ou que les corps communiquent leurs mouvements » à ceux qu'ils rencontrent, *je ne serais pas philosophe, si je* » *cherchais quelque cause particulière à un effet général.* Je dois » recourir à la volonté de Dieu pour rendre raison d'un effet » aussi général que la communication du mouvement, et non » à des facultés ou qualités particulières de la matière. » C'est cependant ce que font perpétuellement les matérialistes en cherchant la cause de tout dans certaines qualités ou propriétés qu'ils supposent à la matière, qui n'existe pas en général, et qui n'est qu'un assemblage de corps particuliers, et en assignant ainsi une cause particulière à des effets généraux, expression contradictoire, et par conséquent idée impossible. Ainsi le peuple, qui voit Dieu partout, et son action immédiate et locale jusque dans les plus petites choses, assigne sans intermédiaire une cause générale à des effets particuliers; et les matérialistes, qui voient la matière partout, assignent une cause particulière à des effets généraux. Le peuple, faute de connaissances physiques, manque de précision dans ses opinions, et non pas de raison, parce que toutes les causes particulières et secondes sont nécessairement renfermées dans la cause première et générale : il fait la même faute que ferait celui qui dirait que le prince lève les impôts, au lieu de dire que les percepteurs lèvent les impôts au nom du prince; mais les athées pèchent à la fois dans leur raisonnement, et contre l'exactitude et contre la raison, parce que la cause générale ne peut pas se trouver dans une cause particulière, qui n'est elle-

[1] Que le P. Malebranche assigne ou non la véritable cause de la dessiccation du linge exposé au feu, ou plutôt de l'évaporation de l'eau, son raisonnement n'est pas moins concluant.

même qu'un effet. La philosophie, j'entends la doctrine qui enseigne la vérité et toute la vérité, à la fois exacte en physique et vraie en morale, conforme aux règles du langage dans ses expressions, parce qu'elle est conséquente dans ses idées, assigne des causes particulières à des effets particuliers, et une cause universelle à un effet universel ou à l'univers.

L'auteur des *Rapports* a senti la force de ces vérités, et, pour n'être pas entraîné par leurs conséquences, il s'efforce d'en rompre la chaîne. « Au reste, dit-il, on sent que ces diverses » questions tiennent directement à celle des causes premières, » qui ne peuvent être connues par cela seul qu'elles sont pre- » mières. » Ailleurs il dit : « Les faits généraux sont, parce » qu'ils sont; ils ne s'expliquent point, et l'on ne saurait en » assigner la cause. »

Ainsi, suivant cet auteur, la cause première ne peut être connue, et les faits généraux ne peuvent être expliqués; mais d'abord les causes secondes ou les moyens ne sont pas souvent mieux connus, ni les faits particuliers beaucoup mieux expliqués. Les propriétés du feu, de l'air, de l'eau, de la lumière, etc., sont observées, sont connues, et le sujet de mille expériences. Ces propriétés sont des faits particuliers : la physique en donne-t-elle toujours des explications suffisantes? Les faits particuliers ont des causes particulières : la physique les connaît-elle? Les savants ne sont-ils pas même, et avec raison, dégoûtés des systèmes par lesquels on a prétendu expliquer beaucoup de faits particuliers, et en assigner les causes? et ne s'en tiennent-ils pas uniquement aux théories, qui sont l'ordre, la suite et l'enchaînement des faits observés? car le système précède l'expérience, et la théorie la suit.

« Les causes premières ne peuvent être connues par cela seul qu'elles sont premières. » Outre que cette manière de parler est peu philosophique, et qu'on doit dire *la cause première et les causes secondes,* parce qu'il ne peut y avoir qu'une cause première, et qu'il y a une infinité de causes se-

condes, l'équivoque roule ici sur le mot *connaître,* et la proposition est vraie ou fausse, selon qu'on l'entend d'une connaissance intellectuelle ou d'entendement, ou d'une connaissance sensible et d'imagination. Personne, sans doute, ne peut connaître d'une connaissance d'imagination, et par les sens, la cause première qui se dérobe à tous les sens; car, si elle était *sensible,* comme cause première, elle serait finie, bornée, susceptible d'augmentation ou de diminution, et ne pourrait donc être cause première : mais tous les hommes, et l'auteur lui-même que je combats, la connaissent autant qu'elle peut être connue d'une connaissance d'entendement; cet auteur la connaît puisqu'il la *nomme,* et que le mot qui l'exprime, entendu par lui, est également entendu des autres. Il connaît *cause* comme il connaît *ordre, puissance, volonté, liberté,* et généralement toutes les choses morales qui sont connues sous des *expressions,* et non par des impressions : ainsi l'on peut bien dire *la cause première est, parce qu'elle est cause;* car si elle n'était pas cause première, elle serait *effet* ou cause seconde, et il faudrait chercher plus haut la cause première. Mais par cela seul qu'elle est cause, et cause première, il n'est pas possible à l'esprit de rien concevoir au-delà, ni au langage de le nommer. Aussi, lorsque la cause première veut se faire connaître aux hommes, elle se nomme elle-même : *je suis celui qui suis;* et dans cette locution extraordinaire, et hors des expressions humaines, elle *s'élève* elle-même, par cette *multiplication* de son être, à la plus *haute puissance* d'être; et ici la métaphysique peut emprunter à la géométrie une locution qui rend, avec autant de vérité que de précision, toute sa pensée.

Mais si l'on peut dire *la cause est, parce qu'elle est* (sous-entendu) *cause,* on ne peut pas dire au même sens *les faits sont parce qu'ils sont,* sans sous-entendre aussi le mot *faits. Les faits sont parce qu'ils sont ou ont été faits;* locution qui, toute seule, exprime l'acte de la création des effets ou *faits,* puisque le mot *faits, facta,* en français comme en latin, n'est que le temps passé du verbe *faire.*

M. de Rivarol dit quelque part que la langue française a une probité inséparable de son génie; il est plus exact encore et plus philosophique de dire que toutes les langues ont une vérité inséparable de leurs expressions, et toutes celles qui nomment la *cause* et les *effets* ou faits attestent par cela seul l'existence nécessaire et indépendante de Dieu, et l'existence accidentelle et subordonnée de tout ce qui n'est pas Dieu. Les faits généraux ou particuliers constituent l'ordre physique; la métaphysique est la région des vérités : dans celle-ci, on cherche des vérités, dans la physique on cherche des faits. La cause première est une vérité et non un fait.

Ainsi, je le répète, les effets qui sont toujours des faits particuliers, même le cours des astres, qui n'est que le plus général des faits particuliers puisqu'il n'est qu'une application à des corps particuliers et finis de la loi générale du mouvement, sont soumis à des lois qu'on appelle générales, quand on les compare à d'autres qui le sont moins; mais qui ne sont elles-mêmes que des causes secondes, relativement à la cause première. Mais le fait général de la création et de la conservation de l'univers ne peut être attribué, en bonne philosophie, qu'à la cause générale ou universelle; et quand il serait vrai que des molécules de matière, en s'agitant, se cherchant et s'accrochant ensemble, auraient formé l'univers, on ne ferait que reculer la difficulté, et il faudrait toujours remonter à la cause qui aurait produit ces molécules et leur aurait donné la première impulsion. C'est même dans la connaissance de ce premier principe de toutes choses que consiste la perfection de nos esprits; car la perfection d'un esprit fini consiste à connaître le dernier terme de ses pensées sur un objet, et celui où la raison s'arrête avec le raisonnement.

Cette maxime philosophique, que la *perfection d'un esprit fini consiste à connaître le dernier terme de ses pensées*, reçoit une application d'une vérité rigoureuse dans la conduite de la vie. Les hommes en société seraient heureux, si, dans tout ce qu'ils entreprennent, ils connaissaient avec une telle précision jus-

qu'où leurs facultés intellectuelles et physiques leur permettent d'aller, que jamais ils ne restassent en deçà de ce point, ni ne fussent au-delà. Toutes leurs fautes et tous leurs malheurs ne viennènt que de leur ignorance à cet égard, ignorance qui leur fait entreprendre ce qu'ils ne peuvent pas faire, ou désespérer de ce qu'ils peuvent, et les place sans cesse entre le découragement et la présomption.

Ainsi l'esprit de l'homme est fini en science morale, puisque, arrivé à Dieu, il ne saurait aller plus loin, et il sera toujours imparfait en science physique, puisqu'il ne peut avancer sans que le terme de ses recherches ne recule devant ses pas.

Ainsi, quelque généralité que présentent les principes d'attraction et de gravitation, pour rendre raison des mouvements des corps célestes et sublunaires, l'attraction et la gravitation ne sont elles-mêmes que des causes secondes, des faits particuliers, ou plutôt des faits qui produisent d'autres faits, des lois particulières qui règlent des mouvements particuliers; et elles n'ont pas dispensé Newton lui-même de recourir à un premier moteur, cause première du mouvement en général.

A la bonne heure, disent quelques savants plus modérés que les autres; mais, puisque la physique, même la plus générale, n'est, après tout, qu'une science de faits particuliers, arrêtons-nous à la connaissance des faits, et gardons le plus profond, le plus respectueux silence sur la cause générale, qui ne peut servir à expliquer aucun fait particulier. Ce raisonnement n'est pas même spécieux; car lors même que la physique, comme science de faits, n'aurait pas absolument besoin de faire mention de la cause générale, la morale, la politique, la philosophie, qui les comprend l'une et l'autre, ces sciences, toutes de généralités, c'est-à-dire de vérités et non de faits, ces sciences du *pouvoir* et des *devoirs*, ne sauraient s'en passer. La métaphysique ou la philosophie générale, qui traite des principes et des raisons de toutes choses, n'a plus ni raison ni principe, si elle ne peut attribuer l'universalité des effets à une cause universelle, placée hors de tous les effets, ainsi que la physique n'aurait plus d'objet,

si elle ne pouvait chercher la cause particulière des faits particuliers, qui sont le sujet de ses expériences. La morale n'a plus de base, s'il faut détacher l'idée des *devoirs* de celle de *pouvoir*, qui en détermine la nature, en fixe l'étendue, en récompense l'observation, ou en punit l'infraction. La société politique n'a plus de fondement, si l'autorité n'est plus que la domination de l'homme, et si les lois, qui en règlent l'exercice, ne sont plus que des conventions temporaires acceptées par l'intérêt du moment, ou des volontés arbitraires imposées par la force. Le langage même n'a plus de sens, si les termes les plus opposés entre eux, tel que *cause, faits* ou *effets*, n'expriment au fond que des modes du même être, et non des êtres différents; et le silence que les sciences physiques affecteraient de garder sur cette vérité première serait un scandale pour la morale et un piége pour la politique. Mais la physique voudrait en vain se taire sur l'existence de l'Être suprême, cause première de tous les effets, entretien universel du genre humain. Parvenue aux confins de son domaine, elle est entraînée au-delà par la marche irrésistible de l'esprit et la force secrète des choses; et comment cette science, sans cesse occupée à observer des faits, pourrait-elle ne jamais s'élever jusqu'aux causes, et considérer les œuvres sans songer à l'ouvrier? Aussi, après avoir épuisé les faits particuliers, et analysé, pour les découvrir, la matière jusque dans ses parties les plus imperceptibles, elle rencontre les vérités générales; mais, au lieu de reconnaître qu'elle entre ici dans un pays étranger, et où tout, idées et langage, est nouveau pour elle, cette science de particularités s'obstine à penser avec ses images, à parler sa langue, et, forcée de s'occuper de la cause générale, elle la cherche dans des faits particuliers, les seuls qu'elle ait étudiés et qu'elle puisse connaître. Elle avait décomposé la matière, elle la recompose, et de ses formes si fugitives, de ses parties inertes, dissolubles, insensibles, elle fait un tout éternel, inaltérable, actif, intelligent; elle n'a pas voulu d'une cause qui se dérobe à nos sens, elle en imagine une autre qui répugne à la raison; et, malgré elle-même, pas-

sant à la morale, elle fait l'intelligence de l'organisation des êtres matériels, le pouvoir de leur nombre, les lois de leurs intérêts, les devoirs de leurs besoins : tristes et pénibles erreurs, que des savants, qui les proposent à l'imagination des hommes, mettent à la place des vérités simples et faciles qui ont éclairé la raison de tous les peuples!

Peut-être aussi, s'il faut le dire, qu'on laisserait Dieu maître de l'univers physique, et, comme le roi des vents dont parle le poëte, régner sur un monde sans habitants, *vacuâ se jactet in aulâ*, si, dans le créateur du monde matériel, une haute philosophie ne voyait le législateur du monde moral : les matérialistes, qui appellent quelquefois Dieu leur matière, et qui lui attribuent aussi la puissance qui crée et l'intelligence qui dispose, souffriraient sans peine que nous donnassions un sens différent à la même expression; ils ne chercheraient pas à en venir avec nous aux explications, et pourvu que notre Dieu fût, comme le leur, un être purement idéal et l'objet d'une stérile contemplation, un Dieu qui, renfermé en lui-même, n'eût rien prescrit ni rien défendu, n'exigeât de l'homme aucun sacrifice ni aucun culte du genre humain; ils lui passeraient, si j'ose ainsi parler, la création, dont l'imagination reculerait l'époque tant qu'il lui plairait. Ce n'est pas, à proprement parler, le dogme de l'existence de Dieu qu'on attaque, et certes, quand on avance que la cause première est pour toujours dérobée à notre investigation, il est indifférent de la croire matière ou intelligence; et sans doute une matière qui crée ses propres formes, qui se meut et s'arrange d'elle-même, et par sa propre énergie, n'est pas plus aisée à concevoir qu'une suprême intelligence qui a tout fait par sa volonté et tout réglé par sa sagesse.

Mais ce que les passions refusent de croire et s'obstinent à nier, c'est la nécessité de la *réalisation* extérieure de la Divinité, pour fonder une société d'êtres réels et extérieurs; c'est la vérité de ses révélations aux hommes pour leur apprendre ce qu'ils doivent à leurs semblables et ce qu'ils doivent à leur auteur : c'est enfin sa présence au monde, par ses lois morales,

qui, ayant eté *écrites* dès les premiers temps, sont, comme dit Ch. Bonnet, l'*expression même physique de sa volonté* Il serait Dieu pour tous les esprits, s'il n'avait réglé autre chose que des organisations et des mouvements, et il n'aurait pas été méconnu ou défiguré par la physique, s'il avait pu rester étranger à la morale.

La cause première nous est donc connue autant qu'elle peut l'être par l'esprit humain : elle est connue en elle-même et pour notre entendement, puisqu'elle est *nommée*, et que notre esprit en fait l'application par les idées distinctes d'ordre, de sagesse, de bonté, de puissance, dont nous trouvons quelques traits en nous-mêmes et dans nos propres actions, et hors de nous dans l'état extérieur de la société, et qui, reproduites de mille manières dans le langage, et réalisées sous mille formes, sont la base de tous les lois, la raison de tout pouvoir, la règle de tous les devoirs, le fondement de toute société.

La cause première est connue de l'imagination par les effets qu'elle a produits, et qui rendent son opération perceptible à nos sens, et ainsi l'entendement conçoit l'idée de la cause et l'imagination reçoit les images des effets.

Aussi, quand l'écrivain sacré veut peindre les effets de la création ou les phénomènes de la nature matérielle, son style abonde en figures et étincelle d'images terribles ou gracieuses, toujours vives et souvent sublimes; il personnifie tous les agents naturels, et donne à tout un corps et un langage. Son récit n'est qu'une suite de tableaux, et nous voyons tout ce qu'il décrit. Mais lorsqu'il raconte la création même de l'univers, ce fait général, ou plutôt cette manifestation réelle et sensible de la cause première, cet acte qui ne peut être représenté par aucune image, puisqu'il a fait éclore tous les corps, et précédé toutes leurs images; cet acte, que l'entendement seul peut concevoir, et que l'imagination ne saurait se figurer, tout dans ses expressions est idée, rien n'est image, et un style sans modèle, parce que le sujet en est sans exemple, simple

comme la volonté, et fort comme la puissance; un style, qui lui-même est une création, nous offre en quelque sorte la traduction littérale de la création matérielle : *Au commencement, Dieu créa*[1] *le ciel et la terre; Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut.* Mais si l'imagination ne peut se former aucune représentation, aucune figure de la création, l'entendement conçoit, et même avec clarté, que ce qui n'a pas l'existence par lui-même a dû nécessairement la *recevoir*, et n'a pu la recevoir que d'une cause existante par elle-même, et, outre cette raison générale tirée des plus hautes et des plus distinctes perceptions de l'intelligence, il trouve dans l'homme et son langage, la société et ses lois, les peuples et leurs traditions les motifs de crédibilité les plus puissants de tous ceux qui peuvent subjuguer la raison humaine.

L'écueil contre lequel viennent échouer la plupart de ceux qui nient l'intelligence suprême comme cause première, ou, ce qui est la même chose, qui veulent *qu'elle soit pour toujours dérobée à notre investigation,* est le désordre qu'ils croient apercevoir dans le monde physique, ou qu'ils aperçoivent dans le monde moral, et qu'ils ne savent comment accorder avec la puissance ou la sagesse du Créateur. Mais d'abord il n'y a pas de désordre dans les lois générales qui assurent la durée du monde physique, puisque l'univers matériel n'aurait pu sans miracle subsister jusqu'à nous, si l'ordre qui le conserve avait été troublé, même un seul instant. Les irrégularités particulières, réelles ou apparentes, conditions nécessaires de l'ordre général, et qui ne nous paraissent des désordres que parce que du point où nous sommes placés, nous ne pouvons considérer dans leur ensemble les lois générales de la conservation du monde, ne sauraient déranger le plan général de la

[1] Le verbe *creare* a pour racine le mot *res*, chose, d'où est venu *reare*, faire les choses, mot qui, prononcé avec l'aspiration gutturale des Orientaux, a fait *kreare*, ou *creare*. Le mot *réaliser* a aussi *res* pour racine, et effectivement la création n'est que la *réalisation* dans le temps des idées éternelles du grand architecte.

création, puisqu'on voit, par exemple, les fruits de la terre mûrir tous les ans, un peu plus tôt, un peu plus tard, avec les saisons les plus contraires; les tempêtes purifier l'air, et la dissolution même des corps servir à la recomposition de nouveaux êtres, et entrer ainsi dans le plan général de la conservation des espèces. Il est même bien peu de ces désordres locaux que l'homme ne puisse, par son industrie, prévenir ou réparer; et le travail, cette redevance générale, cette *prestation* de toute la vie, sous laquelle le Créateur a *inféodé* au genre humain le sol qu'il cultive et qui le nourrit, n'aurait plus d'objet [1], si l'homme ne devait sans cesse corriger l'infertilité locale de la terre, ou diriger vers une fin utile sa fertilité spontanée, en arrachant, à *la sueur de son front, les ronces et les épines,* et remédier aux dérangements des saisons, à l'insalubrité accidentelle du climat, aux ravages des eaux, même au dépérissement des produits fragiles de son industrie. Mais cette puissance que l'homme a reçue pour corriger une nature malfaisante ou rebelle, souvent il l'emploie à contrarier une nature bienfaisante. Les gouvernements, qui disposent de la plus grande force, après celle de Dieu, de la force de la société, en emploient beaucoup plus à accroître les richesses artificielles qu'à conserver les biens naturels; trop souvent ils oublient que l'État a plus besoin de forêts que de manufactures, et que, si le fisc gagne à l'établissement d'une nouvelle branche de commerce ou d'industrie, la société souffre de la perte de quelques arpents de son territoire emportés sans retour par les eaux. S'il est quelques accidents auxquels certaines contrées sont exposées, dont tous les efforts de l'homme, et même tous les moyens des gouvernements, ne peuvent prévenir ou réparer les funestes effets, c'est qu'il est peut-être vrai de dire que,

[1] Un peuple à qui la nature fournirait spontanément tout ce qui est nécessaire à la subsistance de l'homme, et qui n'aurait aucun besoin de travailler pour se la procurer, ne parviendrait jamais à un haut degré de civilisation, ni de *politesse*.

dans un état de société plus simple et plus près de la nature originelle, l'homme devrait laisser au parcours des animaux ces terres qui *dévorent leurs habitants*, et que le Créateur peut-être n'avait pas faites pour être la demeure de créatures humaines. Ainsi, dans un vaste édifice, toutes les pièces qui le composent ne sont pas destinées à l'habitation du maître; et peut-être est-ce un désordre général dans l'administration des États, et dont les passions des hommes sont la première cause, que des gouvernements, qui peuvent conquérir des royaumes, ne puissent transporter et établir ailleurs les habitants d'un village menacé par la chute d'une montagne, ou l'éruption d'un volcan [1]. Après tout, les maux physiques, même les plus insupportables, se terminent à la mort, que nous hâtons tous par nos passions; à la mort, effrayante sans doute pour l'imagination, mais où la raison, même dépourvue des lumières de la religion, voit moins un mal qu'une nécessité, et la première condition de toute existence matérielle. Le désordre moral, l'erreur et le crime est proprement le seul désordre de l'univers; mais ce désordre est encore une suite nécessaire de la loi générale et naturelle du libre arbitre, attribut essentiel de l'humanité, et même le premier titre de la dignité de l'homme. Et comment pourrait-il prétendre au mérite de la vertu, s'il n'avait pas la triste faculté de préférer le vice, et qu'il fût bon comme l'eau est liquide ou la pierre pesante? C'est assez pour justifier la sagesse et la bonté du Créateur, qu'il ait mis dans le cœur de l'homme le désir général du bien, dans son esprit des lumières suffisantes pour le connaître, dans la société des secours efficaces pour l'opérer.

Un prince, qui, pour conduire les voyageurs à sa ville capitale, fait percer des routes à travers les forêts, construire des chaussées sur les marais, et des ponts sur les rivières; est-il

[1] La France n'est exposée à aucun de ces fléaux, et si ses habitants, dans quelques contrées, souffrent du voisinage de marais, le gouvernement travaille, depuis longtemps, à les dessécher.

responsable de la perte des imprudents, qui, dédaignant les secours qui leur sont offerts, ont préféré de s'égarer dans des sentiers impraticables, de passer les fleuves à la nage ou de s'enfoncer dans les marais? Cette comparaison peut même nous fournir quelques lumières sur l'accord du libre arbitre de l'homme avec la volonté de Dieu : car le prince, dans cette supposition a *voulu* sauver tous les sujets, et même d'une volonté *efficace* (s'ils veulent à leur tour y coopérer), puisque cette volonté l'a déterminé à de grands sacrifices pour assurer leur vie, et qu'il a pris, à cet effet, des moyens infaillibles : il n'a pas dû, pour les forcer à suivre la route qu'il leur a tracée, gêner la liberté qu'a tout homme d'aller et de venir où bon lui semble, cette liberté qui constitue la nature de l'homme et l'état du citoyen; mais il a dû présenter à leur intelligence une raison plus que *suffisante* de choisir, et à leur amour naturel pour eux-mêmes les motifs d'espoir ou de crainte les plus puissants; et, même en supposant qu'il eût prévu que quelques voyageurs refuseraient de profiter de ses bienfaits, il n'aurait pu employer, pour les y contraindre, des moyens coactifs, sans bouleverser l'ordre public, et constituer tous les sujets dans un état d'esclavage, incompatible avec la constitution naturelle de l'homme, et de l'homme en société. On peut remarquer encore, dans cet exemple, la nécessité de la coopération de la volonté du voyageur à la volonté du prince, et comment celui-ci *dirige* le choix du voyageur sans le *contraindre,* et *prévient* sa volonté sans la *forcer*.

Cette comparaison me paraît même tout à fait dans l'esprit, et même dans la lettre des livres saints qui appellent la vie de l'homme un *voyage*, et ne désignent jamais que par le nom de *voies* les desseins de Dieu et la conduite de l'homme. Je finis par une réflexion.

On dirait que nous avons deux esprits différents, et comme deux méthodes opposées de jugement, une pour les objets de physique, l'autre pour les choses de morale.

En physique, on a fréquemment recours à des agents invisi-

bles pour expliquer les phénomènes ou faits apparents de la nature. Ainsi, lorsqu'on veut, par exemple, rendre raison de la tendance qui sollicite certains corps à se rapprocher ou à se fuir, on admet un fluide invisible, on en admet deux; on suppose dans la matière, je ne dis pas des *qualités occultes*, parce que ce mot se prend en mauvaise part, mais des *forces latentes*, des attractions et des répulsions; on attribue à des molécules absolument imperceptibles, inaccessibles à tous nos sens, des figures déterminées, des dispositions constantes; on soumet au calcul leurs mouvements et leurs directions, et tout un système de connaissances physiques s'élève *sur un point où se trouve un nuage qu'il n'a pas été donné à l'œil du génie de pouvoir percer*. Ce sont les propres expressions de M. Haüy, en parlant du système de Newton; et certes, s'il est une hypothèse de physique qui mérite d'être mise en parallèle avec le système entier des vérités morales, c'est sans doute celle qui embrasse et explique le monde des mouvements, comme la morale comprend et règle le monde des actions; celle que nous devons au puissant génie qui a déterminé les lois et analysé les effets de la lumière, cette image sensible de toute vérité.

Et cependant, malgré le *nuage qui se trouve* sur le fondement même de l'hypothèse de Newton, *sur ce point que son génie* n'a pu percer, c'est avec raison, sans doute, que ce philosophe, et ceux qui ont adopté ses opinions, ont admis cette force secrète au moyen de laquelle ils ont expliqué toute la *mécanique céleste*, et dont l'existence leur a paru suffisamment justifiée par le calcul des mouvements réels ou apparents de ces corps immenses, dont la masse, la distance, la vitesse, épouvantent jusqu'à l'imagination, et accableraient la pensée de leur *infini*, si l'homme, forcé de plier sous les méthodes d'investigation qu'il s'est créées, n'appelait la raison de la géométrie au secours de sa propre raison.

L'existence d'une cause première, toute puissante, souverainement intelligente, qui a tout fait et tout ordonné dans le monde moral et dans le monde matériel, qui a donné des lois

à la société des hommes, comme elle en a établi pour la génération des animaux et la végétation des plantes, est aussi le point fondamental de la science morale. L'imagination, qui voudrait se figurer tout, et même ce que la raison seule doit concevoir, *trouve aussi sur ce point un nuage* que tous ses efforts ne *sauraient percer;* mais ce point supposé donne aussi la raison de tous les phénomènes du monde moral : il explique l'homme et son intelligence, la société et ses lois, les peuples et leurs traditions; il explique l'inexplicable accord de toutes les sociétés, même les moins avancées, sur les lois fondamentales de l'ordre social, malgré la diversité des temps, des lieux, des climats, la variété des événements, l'opposition des mœurs et des intérêts; il explique cette *idée* universelle de la Divinité exprimée dans toutes les langues, cette disposition générale à *figurer* la Divinité qu'on retrouve chez tous les peuples, ce *sentiment* unanime de la Divinité manifesté par une action publique dans tous les cultes; il explique la pensée uniforme de tous les législateurs, au moins jusqu'à ceux de nos jours, qui ont, avec raison, fait intervenir la Divinité dans les lois qu'ils donnaient aux hommes [1]; il explique enfin la croyance immémoriale de toutes les sociétés qui ont appelé la Divinité aux traités les plus solennels des nations comme aux actes les plus familiers de la vie, et qui l'ont regardée comme l'arbitre suprême des événements, le juge des actions humaines, la puissance vengeresse du crime, et rémunératrice de la vertu.

Cette uniformité de pensées, de sentiments, de croyances, d'actes extérieurs au milieu de toutes les révolutions, et malgré la légèreté de nos esprits, la mobilité de nos jugements, la violence même de nos passions, est aussi un *phénomène*, un fait visible, aussi certain, aussi constant que le cours des astres et la succession des saisons.

[1] Lorsque Numa, par exemple, voulant donner des lois au peuple romain, supposait des entretiens secrets avec une divinité, il trompait l'imagination des hommes, mais il n'égarait pas leur raison; car la pensée à de bonnes lois est un entretien avec la Divinité de qui elles émanent.

La raison, conduite par l'imagination, admet l'existence d'une gravitation invisible, avec laquelle elle explique les faits apparents ou les phénomènes du monde matériel.

Pourquoi la raison ne veut-elle pas croire, sans le secours de l'imagination, l'existence d'une cause intelligente, inaccessible en elle-même à nos sens, mais qui seule explique les faits certains ou les phénomènes du monde moral? Encore faut-il observer que le problème de physique générale résolu par Descartes et Newton l'a été diversement par ces deux savants; qu'il n'est pas rigoureusement démontré qu'aucune autre hypothèse ne puisse être proposée, et que celle qui a prévalu, toute probable, disons mieux, toute certaine qu'elle est, n'est encore que l'hypothèse d'un homme et d'un siècle, au lieu que le problème de la cause première, semblable en quelque chose aux *problèmes* résolus par l'analyse, ne peut absolument recevoir que deux solutions, l'une *positive,* par l'existence d'une intelligence suprême, et qui a pour elle l'autorité de tous les peuples et de tous les siècles; l'autre *négative,* par le mouvement fortuit et spontané de la matière éternelle, opinion hasardée dans l'antiquité par quelques hommes sans génie et sans morale, et que repoussent également la raison des hommes les plus éclairés, le bon sens naturel de tous les hommes, et toutes les inductions que l'on peut tirer de l'analogie et de l'expérience.

Il ne faut pas chercher ailleurs qu'en nous-mêmes la raison de l'inconséquence de nos jugements. Nous jugeons de la physique avec notre raison, et de la morale avec nos passions. Nous admettons sans peine des opinions qui ne demandent d'effort que de la faculté de penser, les tourbillons de Descartes comme l'attraction de son rival, le système de Ptolémée comme celui de Copernic. Nous repoussons avec obstination des croyances qui exigent quelques sacrifices de la faculté de jouir, prêts à combattre les vérités physiques les mieux constatées, si elles contrariaient nos penchants, ou à accueillir les opinions de morale les plus suspectes, si elles ne répugnaient qu'à notre raison.

Dans l'étude des vérités physiques, l'esprit cherche des motifs de croire; dans l'étude des vérités morales, le cœur, à notre insu, cherche des motifs de ne croire pas, et avec cette disposition on trouve toujours assez de motifs d'admettre les unes et de rejeter les autres; et c'est ce qui fait les enthousiastes pour les systèmes de physique les plus nouveaux, et souvent les plus étranges, et les incrédules pour les vérités de la morale les plus anciennes et les plus autorisées.

Le rapprochement que nous avons fait des systèmes de physique et des vérités morales nous conduit naturellement à une observation.

Newton reconnut la nécessité d'un être intelligent, premier moteur du mouvement universel, comme une conséquence de son hypothèse. « Il s'élevait, dit M. Haüy, jusqu'à l'idée d'un » créateur et d'un premier moteur de la matière, en se de- » mandant à lui-même d'ou vient que ce soleil et les corps » planétaires gravitent les uns vers les autres sans aucune » matière dense intermédiaire; » et sans doute cette action à *distance* si prodigieuse, lui parut tenir de la nature des esprits autant que de celle des corps. Effectivement, le système de Newton, traduit en poésie, se prêterait, ce semble, mieux que tout autre à cette opinion antique qui donnait un esprit céleste pour moteur et pour guide à chaque planète.

Descartes, au contraire, avait fait en quelque sorte, au mouvement des corps célestes, une application du système particulier d'Epicure, et les *atomes* se mouvant en tout sens dans l'espace ne diffèrent guère de la *matière subtile* tourbillonnant en tout sens. Comment se fait-il, d'un côté, que les principes de Newton, si universellement adoptés, si savamment expliqués, n'aient pas conduit tous les physiciens à la conséquence morale que ce grand homme en a déduite, et de l'autre, que le système de Descartes, si unanimement banni de l'astronomie, continue en quelque sorte à régner dans la géologie; qu'on veuille rendre raison de la formation ou de l'organisation générale de l'univers par des rencontres ou des tourbillonnements

de molécules organiques, ou de parties subtiles de la matière, regardés comme insuffisants à en expliquer les phénomènes particuliers, et que même, portant ce système jusque dans le monde moral, on persiste à attribuer notre intelligence et ses facultés à des combinaisons corpusculaires, auxquelles, au jugement de tous les savants, on ne peut plus attribuer les mouvements généraux du monde physique?

CHAPITRE XI.

DES CAUSES FINALES [1].

On appelle *causes finales* le rapport qui existe dans l'univers en général, entre les moyens et les fins, ou dans chaque être en particulier, entre ses facultés et ses fonctions. Ainsi, la lumière et la chaleur, qui donnent le mouvement et la vie à toute la nature, nous paraissent être la fin, la cause finale, ou la raison de l'existence du soleil; la fécondité, la cause finale de la terre qui produit tout ce qui est nécessaire à la subsistance des êtres animés; le service que l'homme retire des animaux, la cause finale de leur existence. Ainsi, la vision est la cause finale de l'organe de la vue, le mouvement la cause finale de l'existence des organes de la locomotion; l'homme lui-même peut être appelé la cause finale de l'univers matériel, puisqu'il y règne en maître, et qu'il fait servir à ses besoins tous les êtres qui le composent; Dieu enfin, la cause première de tout, est aussi la cause dernière de tout, ou *la raison des êtres,* comme dit Leibnitz, puisque tout concourt à faire connaître aux hommes sa puissance et sa bonté.

Les causes finales sont infinies, et les progrès des sciences physiques consistent à en découvrir de nouvelles ou de nouveaux rapports entre les êtres. Les causes finales ont été reconnues et admirées par les meilleurs esprits comme par les hommes étrangers à toute science, et qui n'étaient éclairés que

[1] L'expression des *causes finales* est consacrée par l'usage, mais celle d'*intentions finales* serait plus exacte.

par les lumières de la raison; mais aujourd'hui on rejette toutes les considérations tirées des causes finales, parce que l'on trouve qu'elles ne prouvent pas assez en physique, et peut-être parce qu'elles prouvent trop en morale. Effectivement, on ne saurait admettre des rapports entre les facultés et les fonctions, les moyens et les fins, sans croire à une intelligence qui, agissant avec intention, a créé les facultés, et les a ordonnées pour certaines fonctions, et disposé les moyens pour conduire à certaines fins. Cette doctrine est absolument incompatible avec l'opinion qui attribue au hasard, ou à l'énergie d'une matière aveugle et insensible, l'organisation des êtres animés, puisque les rapports que nous croyons apercevoir dans l'univers entre les moyens et les fins, loin d'être prévus et ordonnés avec intention et sagesse, ne peuvent être, dans le système des matérialistes, que des rencontres fortuites, et une des infinies combinaisons possibles qui résultent à la longue de la disposition des molécules organiques.

Ainsi, au lieu de penser avec le genre humain que l'œil est fait pour voir et l'oreille pour entendre, et d'admirer dans l'organisation des animaux celui qui en a disposé les organes pour des fins si merveilleuses, les matérialistes disent avec Lucrèce :

.... Neve putes oculorum clara creata
Ut videant, sed quod natum est, id procreat usum.

« Ne pensez pas que nos yeux aient été faits pour voir les » objets; mais leur existence telle qu'elle est a produit l'usage » auquel nous les employons. » Ainsi, nous n'avons pas reçu des yeux pour voir et des oreilles pour entendre; mais nous voyons et nous entendons parce que nous nous trouvons par hasard des yeux et des oreilles : subtilité misérable, et tout à fait dans le genre de cette philosophie épicurienne qu'on s'efforce de renouveler parmi nous.

Les causes finales sont, il est vrai, comme tous les rapports

entre les êtres des aperçus ou des jugements de notre esprit; mais l'objet de ces jugements a toute la réalité que peuvent avoir les objets les plus distincts de nos perceptions les plus certaines, puisque les rapports entre les êtres qui nous paraissent la cause finale, ou une des causes finales de leur existence, sont le fondement de la vie, et le fondement même de la société, et que nous ne pouvons ouvrir les yeux pour voir, les oreilles pour entendre, la bouche pour parler, ni employer à notre utilité les êtres qui nous entourent, et qui sont à la disposition de notre industrie, sans connaître, par une expérience de tous les instants, que nos organes sont propres aux fonctions que nous leur demandons, et les êtres matériels aux services que nous en attendons. Ainsi, nous avons à la fois, et la connaissance rationnelle, et la certitude physique d'un grand nombre de causes finales; elles sont un fait pour nous comme pour nos adversaires, qui en jouissent comme nous, mais qui s'obstinent à attribuer au hasard ce que nous regardons comme l'effet d'une intelligence supérieure. Cependant c'est parce que ces rapports sont ordonnés et disposés par une intelligence et avec intention, que nous les cherchons avec intention, et que nous les découvrons par notre intelligence; que s'ils n'étaient que l'effet du hasard, nous ne pourrions les connaître que par hasard, ni nous les rappeler que par hasard, puisqu'il n'y aurait pas, dans cette hypothèse, des rapports plus suivis et plus constants entre notre intelligence, et ces rapports entre les êtres que nous appelons les causes finales, qu'il n'y en aurait entre les êtres eux-mêmes. Le hasard serait partout, et tout serait hasard; et notre vie, qui ne subsiste que par la connaissance et l'usage des rapports entre les êtres et nous, ou entre les êtres autres que nous, serait à tout instant compromise.

Au reste, l'opinion que l'œil n'a pas été fait pour voir, ni l'oreille pour entendre, que la lumière n'a pas été créée pour éclairer l'homme, ni la terre pour fournir à ses besoins, n'est qu'une manière indirecte et détournée de nier la Divinité, et

sans l'athéisme qui en fait le fonds, on peut assurer que cette opinion ne serait que ridicule. Le grand reproche que les savants modernes font aux causes finales est de ne servir de rien pour l'étude des choses physiques, et ils citent à ce sujet, et comme autorité, le mot de Bacon : « Les causes finales sont » comme les vierges consacrées au service des autels qui n'en- » fantent pas; » comparaison tirée de bien loin, et dont il ne serait pas difficile de faire voir le peu de justesse; mais, puisqu'il est question d'autorité, nous pouvons opposer, sur cette matière, à celle de Bacon l'autorité de deux philosophes, Leibnitz et Newton, dont le premier est au moins l'égal de Bacon en connaissances morales, et dont le second lui est de beaucoup supérieur dans les sciences physiques.

« Les principes qu'a posés l'abbé Faydit, écrit Leibnitz, » renferment des conséquences étranges auxquelles on ne » prend pas assez garde. Après avoir détourné les philosophes » de la recherche des causes finales, ou, *ce qui est la même* » *chose*, de la considération de la sagesse divine dans l'ordre » des choses, *qui, à mon avis, doit être le grand but de la phi-* » *losophie,* il en fait entrevoir la raison dans un endroit de » ses principes, où, voulant s'excuser de ce qu'il semble avoir » attribué à la matière certaines figures et certains mouve- » ments, il dit qu'il a le droit de le faire, parce que la matière » prend successivement toutes les formes possibles, et qu'ainsi » il a fallu qu'elle soit enfin venue à celle qu'il a supposée. » Mais si ce qu'il dit est vrai, si tout le possible doit arriver, » et s'il n'y a pas de fiction, quelque absurde et indigne qu'elle » soit, qui n'arrive en quelque temps ou en quelque lieu de » l'univers, il s'ensuit qu'il n'y a ni liberté ni Providence; » que ce qui n'arrive point est impossible, et que ce qui arrive » est nécessaire, justement comme Hobbe et Spinosa le disent » en termes plus clairs. Si Dieu est auteur des choses, et s'il » est souverainement sage, on ne saurait bien raisonner sur » la structure de l'univers sans y faire entrer les vues de sa » sagesse, comme on ne saurait bien raisonner sur un bâti-

» ment sans entrer dans les fins de l'architecte. J'ai allégué » ailleurs un excellent passage du *Phédon* de Platon, où le » philosophe Anaximandre, qui avait posé deux principes, un » esprit intelligent et la matière, est blâmé pour n'avoir point » employé cette intelligence dans les progrès de son ouvrage, » s'étant contenté des figures et des mouvements de la ma- » tière; et c'est justement *le cas de nos philosophes modernes* » *trop matérialistes.*

» Mais, dit-on, en physique on ne demande pas pourquoi » les choses sont, mais comment elles sont. *Je réponds que l'on* » *y demande l'un et l'autre, souvent par la fin on peut mieux* » *juger des moyens :* outre que, pour expliquer une machine, » on ne saurait mieux faire que de proposer son but, et de » montrer comment toutes les pièces y servent, cela peut » même être utile à trouver l'origine de l'invention. *Je vou-* » *drais qu'on se servît de cette méthode, même dans la médecine.* » Le corps de l'animal est une machine en même temps » hydraulique, pneumatique et pyrobolique, dont le but est » d'entretenir un certain mouvement; et en montrant ce qui » sert à ce but, et ce qui y nuit, on ferait connaître tant la » physiologie que la thérapeutique. Ainsi, *on voit que les causes* » *finales servent en physique,* non-seulement pour admirer la » sagesse de Dieu, *ce qui est le principal,* mais *encore pour* » *connaître les choses et pour les manier.....* M. Molineux a fort » approuvé la remarque que j'avais faite, à l'occasion de la » dioptrique de M. Descartes, du bel usage des causes finales » qui nous élèvent à la considération de la souveraine sa- » gesse, en nous faisant connaître en même temps les lois de » la nature qui en sont la suite. Comme l'un des meilleurs » usages de la philosophie, et *particulièrement de la physique,* » est de nourrir la piété et de nous élever à Dieu, je ne sais » pas mauvais gré à ceux qui m'ont donné cette occasion de » m'expliquer d'une manière qui pourra donner de bonnes » impressions à quelques-uns. » (Tom. II, lettres, pag. 245, 251, 252.)

Voilà ce que Leibnitz pensait des *causes finales;* écoutons à présent Newton.

« Telle était, dit M. Haüy dans son introduction du *Traité* » *élémentaire de physique,* telle était la disposition où se trou- » vait le grand Newton, lorsqu'après avoir considéré les rap- » ports qui lient partout les effets à leurs causes, et font con- » courir tous les détails à l'économie de l'ensemble, il s'élevait » jusqu'à l'idée d'un créateur et d'un premier moteur de la » matière, en se demandant à lui-même pourquoi la nature » ne fait rien en vain; d'où vient que le soleil et les corps » planétaires gravitent les uns vers les autres sans aucune » matière dense intermédiaire; comment il serait possible que » l'œil eût été construit sans la science de l'optique, et l'or- » gane de l'ouïe sans l'intelligence des sons. » Et M. Haüy remarque ailleurs que l'on trouve dans tous les ouvrages de la nature ce qu'on pourrait appeler *sa devise familière :* « éco- » nomie et simplicité dans les moyens, richesse et variété » inépuisable dans les effets. » Nous pourrions encore citer Voltaire, partisan décidé des *causes finales,* si Voltaire faisait autorité en philosophie, même aux yeux de ses admirateurs.

« Les observateurs de la nature, répond à cela l'auteur des » *Rapports,* qui n'ont pas toujours été des raisonneurs bien » sévères, et dont il est d'ailleurs si simple que l'imagination » soit frappée et subjuguée par la grandeur du spectacle qu'ils » ont sous les yeux, n'ont pas eu de peine à remarquer cette » correspondance *parfaite* des facultés et des fonctions, ou, » selon leur langage, des moyens et du but, coordonnés avec » intention et dans un sage dessein : ils se sont attachés à la » montrer dans des tableaux auxquels l'éloquence et la poésie » venaient si *naturellement* prêter tout leur charme. »

Il est donc *tout simple* d'admirer dans l'univers la correspondance des moyens et des fins, des facultés et des fonctions, et tout à fait *naturel* de la célébrer avec toute la magnificence de l'art oratoire ou poétique : elles sont donc très-philosophi-

ques, les considérations tirées des causes finales; car, qu'y a-t-il de plus philosophique que ce qui est *si simple* et *si naturel?* et quelle philosophie que celle qui veut nous écarter des voies simples et droites de la nature, pour nous jeter dans les sentiers difficiles et détournés des opinions humaines!

« Mais une seule réflexion suffit pour rendre ici la cause » finale beaucoup moins frappante. »

Je prie le lecteur de rassembler toutes les forces de son esprit pour bien saisir cette réflexion.

« C'est que les facultés et les fonctions dépendant également » de l'organisation, et découlant de la même source, il faut » absolument qu'elles soient liées par d'étroits rapports. » Si l'auteur de ce raisonnement avait daigné nous le faire comprendre par un exemple, une similitude, il aurait épargné à ses lecteurs la peine d'y chercher un sens. Essayons cependant de l'analyser. L'œil peut voir, l'oreille peut entendre, les organes vocaux peuvent articuler : voilà les facultés; l'œil regarde et voit, l'oreille écoute et entend, les organes vocaux articulent et parlent, c'est-à-dire expriment des pensées : voilà les fonctions. Mais il faut autre chose que mes organes ou que mon organisation, pour que ces facultés deviennent des fonctions, ou exécutent leurs fonctions. L'œil regarde sans la lumière, mais il ne voit ni ne peut voir sans le *moyen* de la lumière. L'oreille écoute même lorsque l'air ne lui transmet aucun son; mais elle n'entend que par le moyen de l'air qui lui apporte des sons. Les organes vocaux peuvent articuler des sons; mais il faut quelque autre chose pour prononcer des *paroles*, et des sons, des sons même articulés peuvent ne pas être des expressions d'idées. Ici j'aperçois l'existence et la nécessité de nouveaux moyens ou agents extérieurs à mon organisation, et qui n'en font point partie, et sans lesquels cependant mes facultés sont sans exercice, et leurs fonctions impossibles. Ces moyens étrangers, l'air et la lumière, dépendent-ils aussi de mon organisation, découlent-ils de la même source que mes

organes ou mes facultés? sont-ils une des facultés de mon organisation, ou une fonction de mes facultés? Non assurément, et cependant les rapports étroits qui les unissent et les *assimilent* à mes organes, et sans lesquels mon organisation elle-même toute entière serait sans activité et mes facultés sans fonctions, ne sont-ils pas la preuve d'une *intention* qui a *coordonné* ensemble, et dans un rapport si merveilleux, les *moyens* intérieurs ou les organes, et les moyens extérieurs, et le but auquel ils tendent les uns et les autres? car l'œil ne voit pas la lumière, et il voit au moyen ou par le *moyen* de la lumière; l'oreille n'entend pas l'air, et elle entend par le *moyen* de l'air.

Si l'œil et l'oreille ont besoin de la lumière et de l'air pour recevoir des images ou des sons, les organes vocaux ont besoin de la société des autres hommes pour en recevoir le sens des mots qu'ils articulent, ce sens, faute duquel les organes ne produiraient que des sons. Il a donc fallu établir entre tous les hommes des rapports d'un autre genre, des rapports de pensées, pour qu'il y eût entre eux conformité de langage; et si la société n'était pas nécessaire à l'homme, si la sociabilité n'était pas son attribut essentiel et caractéristique, si l'homme enfin trouvait tout indépendamment de la société dans sa seule organisation, et la faculté qui pense et la faculté qui parle, tout homme, à cause du rapport de ces deux facultés, trouverait en lui seul et la pensée et l'expression; il aurait de lui-même et en lui-même, et les mots de toutes ses pensées, et les pensées de tous ses mots. Loin que la société fût nécessaire, elle eût été impossible, et chacun naturellement aurait créé sa propre langue, aussitôt que les organes auraient pu articuler, comme chacun crée son mouvement aussitôt qu'il peut marcher et agir, et sans attendre qu'on lui donne l'impulsion. Comment peut-on encore s'écrier à l'exemple de Newton, le merveilleux appareil des organes de la voix a-t-il été construit sans la connaissance des rapports qui forment le langage, et comment l'homme lui-même a-t-il été créé avec la faculté

d'exprimer ses pensées et de les communiquer, sans la science et la prévision de la société?

Ainsi, ce n'est pas uniquement dans ma seule organisation qu'il me faut admirer la correspondance parfaite, des facultés et des fonctions, des moyens et du but, mais encore dans l'ensemble de l'organisation générale de l'univers physique et moral, dont les agents les plus puissants, l'air, la lumière, l'homme enfin, et la société, sont liés par des rapports si étroits et si nécessaires aux facultés et aux fonctions de mon organisation particulière; ce qui, ce me semble, étend l'empire des causes finales au lieu de le resserrer, comme le prétend l'auteur du système que je combats.

« Les finalistes, dit-il, seront donc obligés de remonter plus » haut : ils se prendront aux merveilles de l'organisation elle-» même; mais sur ce dernier point une logique sévère ne peut » pas davantage s'accommoder de leurs suppositions. Les mer-» veilles de la nature en général, et celles en particulier qui » sont relatives à la structure et aux fonctions des animaux, » méritent bien sans doute l'admiration des esprits réfléchis; » *mais elles sont toutes dans les faits*. On peut les y reconnaître, » on peut même les célébrer avec toute la magnificence du » langage, sans être forcé d'admettre dans les causes rien » d'étranger aux conditions nécessaires de chaque existence : » du moins on est fondé, d'après l'analogie des faits qui s'ex-» pliquent maintenant, de penser que tous ceux dont les » causes peuvent être constatées s'expliqueront par la suite de » la même manière, et que l'empire des *causes finales*, déjà si » resserré par les précédentes découvertes, se resserrera cha-» que jour davantage à mesure que les propriétés et l'enchaî-» nement des phénomènes seront mieux connus. » On composerait difficilement un raisonnement aussi peu concluant.

Que veut dire en effet l'auteur, quand il prétend qu'on peut admirer les merveilles de la nature en général, et celles en particulier de l'organisation des corps animés; mais qu'il faut prendre garde que *ces merveilles sont toutes dans les faits, et*

qu'on peut les y reconnaître, et même les célébrer, sans être forcé d'admettre dans la cause rien d'étranger aux conditions nécessaires de chaque existence? Eh bien! j'admirerai donc l'existence avec toutes ses conditions, avec l'organisation qui lui est propre, et avec les facultés et les fonctions qui découlent de cette organisation. « Mais ce sont des faits, » dites-vous; et ce sont précisément les faits que j'admire, et que pouvons-nous admirer que les faits que nous avons sous les yeux? et quand j'admire un tableau, un édifice, un ouvrage littéraire, blâmerez-vous mon admiration, parce que ce sont des faits? Et vous, qui voulez que les merveilles de cette organisation, de ces facultés, de ces fonctions, liées entre elles par une correspondance si parfaite, soient l'ouvrage du hasard et de la rencontre des molécules qui se meuvent en tout sens, vous vous méprenez étrangement lorsque vous dites qu'elles *méritent l'admiration* des esprits réfléchis : c'est l'*étonnement* que vous voulez dire; et quoi de plus étonnant en effet pour des esprits réfléchis qu'un hasard si sage, si régulier, si bien ordonné, une disposition si merveilleuse sans intention et sans intelligence, et que dans vos inintelligibles abstractions, vous croyez expliquer en l'appelant un *fait* et *une condition nécessaire d'existence?*

Un enfant admire le *fait* d'une montre qui marque les divisions du temps : n'admirez pas, lui dis-je, ouvrez la boîte, et verrez les ressorts qui produisent cet effet que vous trouvez si merveilleux. « Mais cet appareil de ressorts et de rouages qui » s'engrènent les uns dans les autres, et qui marchent à vi- » tesses inégales, et avec tant de précision, est bien ingénieux, » et suppose une rare industrie. » Point du tout, ce qui vous paraît si merveilleux n'est qu'un *fait* et la *condition nécessaire de l'existence* de la montre, et sans ces rouages et ces ressorts, la montre n'indiquerait pas les heures, et il n'y aurait pas même de montre.

« Les merveilles de la nature en général, et en particulier » celles qui sont relatives à la structure et à l'organisation des » animaux, sont toutes dans les faits : » donc elles ne peuvent

conduire à l'idée d'une cause intelligente! Mais où veut-on que se trouvent les merveilles de la nature, qui elle-même est un fait, sinon dans des faits? L'heureuse issue d'une négociation, le gain d'une bataille, la beauté d'un édifice, sont des faits; donc on ne peut en conclure l'adresse du négociateur, l'habileté du général, les talents de l'architecte! « l'organisation est » la condition nécessaire de chaque existence; » soit, elle en est même le moyen : donc on ne peut rien admettre d'étranger dans la cause de cette organisation et de cette existence. Qu'est-ce que cela veut dire? Si l'organisation est la condition nécessaire de l'existence des êtres animés, leur existence n'est-elle pas une suite nécessaire de leur organisation? S'ils ne peuvent exister sans être organisés, peuvent-ils être organisés sans exister? et la merveille ou de l'organisation, condition nécessaire de leur existence, ou de leur existence, suite nécessaire de l'organisation, est-elle moins digne de notre admiration, et regarderons-nous cette organisation comme moins parfaite, parce qu'elle est une condition nécessaire de l'existence, ou l'existence comme moins étonnante, parce qu'elle résulte de l'organisation? Quelle philosophie que celle qui veut, à force d'esprit, étouffer les lumières du bon sens, qui a dit à tous les hommes que, partout où ils découvraient une correspondance parfaite entre les moyens et les fins, ils devaient croire à l'intelligence et à la sagesse de la cause qui a établi sur cette idée fondamentale le système du langage, le système de la société, le système même de la vie! Je le demande : si l'auteur, pour faire comprendre sa pensée, était obligé d'en faire quelque application, et de chercher au dehors, dans les choses existantes, quelque exemple qui pût en faciliter l'intelligence, lui serait-il possible de trouver dans l'homme, dans la société, même dans le monde entier, quelque chose de semblable à des principes et à des raisonnements qui contrarient toutes les idées, toutes les expressions et tous les rapports qui nous sont connus? Prodigieux effet de la prévention! L'ordre merveilleux qui règne dans l'univers frappe les esprits les moins attentifs, comme il

est l'entretien des esprits les plus éclairés, et l'objet même de toutes les sciences physiques; mais cet ordre, parce qu'il consiste en faits et en faits positifs, ne prouve rien pour l'existence d'une cause intelligente, tandis que les désordres que l'on croit apercevoir dans l'univers prouvent tout contre cette même cause, quoiqu'ils soient un sujet de dispute, et qu'ils ne nous paraissent même des désordres que parce que, du point où nous sommes placés, nous ne pouvons embrasser dans son ensemble le vaste plan de la création, et cela s'appelle de la philosophie!

Aussi l'auteur se met bientôt en contradiction avec lui-même; il convient que « l'éloquence et la poésie viennent *na-*
» *turellement* prêter leur charme au tableau de cette corres-
» pondance parfaite des moyens et du but. » Il ne sait pas que si l'on peut faire des phrases, et même des vers sur les erreurs les plus tristes, l'éloquence et la poésie ne peuvent *naturellement prêter leur charme* qu'à la vérité, ou plutôt n'empruntent leur charme que de la vérité; et Lucrèce lui-même, si obscur et si froid, lorsqu'il fait des vers sur son triste système, n'est éloquent et véritablement poëte que lorsqu'il peint les rapports des êtres animés, et les effets de cette correspondance parfaite des facultés et des fonctions. « Quand une lecture vous élève
» l'esprit, dit La Bruyère à propos de Corneille, et qu'elle vous
» inspire des sentiments nobles et courageux, ne cherchez pas
» une autre règle pour juger de l'ouvrage; il est bon et fait
» de main d'ouvrier. » Mais on peut retourner cette pensée, et dire que la beauté et l'élévation du sujet, qui ne sont autre chose que sa vérité, élèvent l'esprit et lui inspirent naturellement ces sentiments nobles qui sont l'âme de la poésie et de l'éloquence. Il est curieux de voir l'auteur des *Rapports* prêter lui-même un nouvel appui à la doctrine des *causes finales*, et parler le langage de ses adversaires. Il n'y a qu'à substituer, dans le passage que nous allons citer, au mot *nature* le nom de son auteur, ou à lui donner son véritable sens, et le *finaliste* le plus décidé ne s'exprimerait pas autrement. « *L'ordre établi*

» sur ce point est extrêmement favorable à la conservation et » au bien-être des animaux. La nature s'est exclusivement » réservé les opérations les plus délicates, les plus compli- » quées, les plus nécessaires, etc. Dans le système de l'univers, » toutes les parties se rapportent les unes aux autres, tous les » mouvements sont coordonnés, tous les phénomènes s'en- » chaînent, se balancent ou se nécessitent mutuellement. Ce » mécanisme si régulier, cet ordre, cet enchaînement, ce » rapport, ont dû frapper de bonne heure les esprits assez » éclairés pour les saisir et les reconnaître. Rien n'était plus » capable de fixer l'attention des observateurs, de frapper d'é- » tonnement les imaginations vives et fortes, d'exciter l'en- » thousiasme des âmes sensibles, et rien n'est en effet plus » digne d'admiration. Qui n'a pas payé mille fois ce juste » tribut à la nature? Qui pourrait demeurer insensible et » froid à l'aspect de tant de beautés qu'elle déploie sans cesse » à nos yeux, qu'elle verse autour de nous avec une si sage » profusion? » Après avoir lu ce passage on se rappelle involontairement ce mot de Montesquieu : « Ceux qui ont dit » qu'une fatalité aveugle a produit tous les effets *que nous* » *voyons dans ce monde* ont dit une grande absurdité; car » quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveugle qui » aurait produit des êtres intelligents? » Il est vrai que l'auteur des *Rapports* nous a dit plus haut que ces observateurs de la nature n'ont pas toujours été des raisonneurs bien exacts, lorsque, *subjugués par la grandeur du spectacle qu'ils avaient sous les yeux, frappés de ce mécanisme si régulier, de cet ordre, de cet enchaînement de mouvements et de phénomènes*, plus *capables* que toute autre chose au monde *de fixer leur attention*, et d'exciter *leur enthousiasme, ils ont célébré avec toute la magnificence de l'éloquence et de la poésie, qui venaient si naturellement prêter leur charme à tant de merveilles*, la cause intelligente de tant de phénomènes *si bien ordonnés*, la cause puissante de tant de prodiges, la cause bonne et sage de tant de bienfaits. Si ceux qui ont raisonné ainsi n'ont pas toujours été des *observateurs*

bien *exacts*, la faute en est *à la nature* elle-même, qui, en donnant à l'homme un esprit et un cœur invinciblement déterminés à chercher les causes de tous les effets, les principes de toutes les conséquences, et des motifs à toutes ses affections, lui tendait un piége, et l'auteur lui-même y est tombé. « Je » regarde, dit-il, la philosophie des causes finales comme stérile; mais j'ai reconnu ailleurs qu'il était bien difficile à » l'homme le plus *réservé* de n'y avoir jamais recours dans ses » explications. » Tant il est difficile à l'homme de se défendre de la vérité qui le poursuit, tant il faut de *réserve* et d'attention sur lui-même, pour ne pas ouvrir les yeux à la lumière qui l'environne!

L'auteur des *Rapports* ajoute que « l'empire des causes finales, déjà si resserré par les précédentes découvertes, se » resserrera chaque jour davantage à mesure que les pro» priétés de la nature et l'enchaînement des phénomènes » seront mieux connus. » Mais nous ferons observer qu'il est étrange assurément que les sublimes découvertes d'un Pascal et d'un Newton sur les premiers et les plus puissants agents de la conservation du monde physique, l'air, le mouvement et la lumière, les aient conduits à reconnaître la cause intelligente de l'univers, et que l'équivoque découverte de quelques agents secondaires, de quelque sel ou de quelque gaz, puisse conduire leurs disciples à une conclusion tout opposée. Il semble, au contraire, que de nouvelles découvertes fourniront de nouveaux motifs de croire à cette cause suprême, en nous faisant connaître de nouveaux rapports entre les êtres qu'elle a créés; et soit qu'on découvre de nouveaux agents, soit qu'on généralise les faits observés, et qu'on les rapporte à des lois plus simples, et, s'il se pouvait, à une loi unique, on aura toujours de nouveaux motifs d'admirer dans ses ouvrages [1] l'*économie et la simplicité des moyens, la richesse et la variété* inépuisable des effets.

[1] M. Haüy, *Traité élémentaire de physique*.

La cause première se trouvera toujours au-delà de tous les faits, le législateur au-delà de toutes les lois, l'être actif et intelligent avant l'être passif et matériel; et oserait-on dire, sans choquer les premières règles du bon sens, que plus on reconnaît de perfection dans l'administration d'un État, moins on doit admettre de sagesse et d'intelligence dans le conseil du souverain; que plus on découvre d'ordre, moins on doit supposer un ordonnateur; enfin que plus la disposition est sage, plus la formation première a été aveugle et fortuite?

Il y aurait en effet bien peu de philosophie à nier que l'homme ait été fait avec intention et par une intelligence, lorsque lui-même il fait tout avec intention et par son intelligence. L'homme intelligent ne peut rien faire qu'à son image, comme il est fait lui-même à l'image d'un être intelligent, et ce n'est qu'en lui-même qu'il prend les idées qu'il réalise au dehors et dans les productions de son industrie. C'est parce que l'homme n'est que *causes finales* dans son organisation, et rapports de moyens aux fins, et qu'il est lui-même, dans un autre sens, la cause finale de l'univers matériel et le centre de tous les rapports, que son esprit ne pense, qu'il n'exécute, par l'action de ses organes, que causes finales, et qu'il est toute la vie occupé à chercher, à établir de nouveaux rapports avec tout ce qui l'environne, et à se créer de nouveaux moyens, et en quelque sorte de nouveaux organes pour de nouvelles fins. On veut que l'homme n'ait des yeux que par hasard, et son intelligence lui a donné des télescopes pour suppléer à la faiblesse de ses yeux; ses mains n'ont pas été faites pour saisir et manier les objets, et il imagine tous les jours des instruments plus ingénieux les uns que les autres pour multiplier l'action de ses mains. Le cours des astres n'a aucun rapport avec la vie et les travaux de l'homme, et l'homme a inventé des mécaniques portatives qui indiquent à tout moment les plus petites fractions de la durée, et lui servent à régler ses occupations sur le temps qui lui a été mesuré. Certes, ce serait une étrange contradiction, dans les objets de nos pensées, et dans

nos pensées elles-mêmes, que l'univers moral et physique, où tout est rapports et relations, qui n'est tout entier qu'une combinaison de facultés et de fonctions, de moyens et de fins coordonnés les uns pour les autres, que *causes, moyens et effets*, n'eût été cependant, dans sa formation primitive et son développement successif, que hasard aveugle et rencontre fortuite de parties matérielles formées sans intention, disposées sans ordre, conduites sans intelligence! Il y a de l'ordre dans l'u- vers, c'est-à-dire, des choses évidemment disposées pour des fins de conservation des espèces; de l'ordre dans les États, ou des choses disposées pour la conservation des familles; de l'ordre dans les familles, ou des choses disposées pour des fins de production et de conservation des individus. Il y a de l'ordre dans l'homme, dans sa conduite et dans ses travaux, dans le but qu'il se propose et dans les moyens qu'il emploie. Il y a de l'ordre partout, puisque l'homme a la pensée de l'ordre dans son esprit, et l'expression d'ordre dans son langage; qu'il juge ce qui s'en écarte et ce qui y est conforme. Or, qu'est-ce que l'ordre, si ce n'est les rapports des moyens aux fins et des facultés aux fonctions, pour des fins de conservation? Mais ces rapports sont précisément des causes finales; elles n'existent pas, parce que nous les remarquons, mais nous les remarquons, parce qu'elles existent. Nous les découvrons, mais nous ne les créons pas, et nous prenons toujours hors de nous les objets de nos pensées comme les matériaux de nos besoins. Un homme sans doute peut faire une application fausse ou hasardée d'un principe vrai en lui-même, et se croire, sans motif suffisant, la fin d'un rapport quelconque entre les êtres : ainsi un aveugle, qui assisterait à un concert, pourrait se croire seul spectateur, et s'imaginer que le concert ne se donne que pour lui. Mais le genre humain tout entier n'a pas pu s'égarer sur le principe. Il a dû croire qu'une intelligence avait tout disposé dans l'univers pour des fins prévues et déterminées, puisque l'intelligence de l'homme n'est que la connaissance de ces fins, et sa propre industrie, l'art de

mettre en œuvre cette connaissance, et que s'il n'y avait que du hasard dans la disposition de l'univers, l'intelligence de l'homme et son industrie ne seraient rien, ou plutôt ne seraient pas. Le savant qui cherche à résoudre un problème de géométrie, l'artiste qui cherche un nouveau procédé dans son art, ne cherchent l'un et l'autre qu'à deviner un secret que le grand fabricateur des mondes a jusque-là dérobé à la connaissance des hommes. Quelquefois leurs efforts les conduisent à une impossibilité démontrée. Alors ils s'arrêtent, ils reculent devant les bornes que l'intelligence suprême s'est imposées à elle-même, et ils essaient une autre route. Mais cette solution *négative* prouve également l'ordre universel et l'éternelle intelligence; et s'il n'y avait que du hasard dans les rapports des êtres, il n'y aurait ni possibilité prévue, ni impossibilité démontrée.

On pense bien que ceux qui rejettent de la contemplation de l'univers toutes les considérations tirées des causes finales ou de la correspondance des facultés et des fonctions, des moyens et des fins, sont bien plus loin encore d'admettre que l'homme soit la cause finale ou une des causes finales de l'univers, c'est-à-dire que l'univers ait été créé pour être la demeure de l'homme, et servir, non à son amusement, car l'homme n'est pas sur la terre pour s'amuser, mais à ses besoins et à son utilité.

L'opinion que l'univers a été fait pour l'homme n'a rien qui étonne une haute philosophie, puisqu'elle nous enseigne que l'univers matériel, avec tout ce qu'il renferme, n'est que le moindre des dons que le Créateur ait faits à l'homme; mais elle paraît le comble de la démence et de l'orgueil à la philosophie des sens, qui, ne voyant dans l'univers que des *masses* organisées ou inorganisées, et ne comparant que des poids et des volumes, s'indigne que des atomes qui ne vivent qu'un jour, des animaux qui, l'un portant l'autre, ne pèsent pas cent cinquante livres, osent croire faits pour eux un globe qui a neuf mille lieues de circonférence, et des cieux qui ont des mille

millions de diamètre, un univers enfin, dont la durée et l'étendue n'ont de bornes que celles du temps et de l'espace.

Cette philosophie ne sait pas que si l'humilité a été recommandée à l'individu, la plus haute estime de soi-même, que dis-je? l'orgueil de la domination sur tout ce qui, dans ce monde, n'est pas l'homme, a été permis ou même prescrit à l'espèce. Or, c'est l'espèce toute entière, c'est le genre humain avec ses générations passées, présentes et futures, qui est la cause finale de l'univers matériel, et non l'individu; et certes, si l'on peut appeler l'individu un atome, ce serait abuser étrangement de cette expression que de l'appliquer au genre humain, dont l'accroissement et la durée sont indéfinis, ou du moins à l'accroissement et à la durée duquel on ne peut assigner d'autres limites que l'étendue de la terre et la durée du monde.

Ce n'est cependant pas par leur importance physique, que les hommes ont pu se regarder comme la cause finale de l'univers matériel; pour se convaincre de leur infériorité sous ce rapport, ils n'ont pas besoin de comparer leur masse à celle du globe terrestre, il leur suffit de se comparer avec les arbres ou les grands animaux.

C'est donc uniquement par l'intelligence que l'homme est le maître de l'univers physique, et qu'il est supérieur à tous les objets matériels. » Toute notre dignité, dit Pascal, consiste dans » la pensée; *c'est de là qu'il faut nous relever*, et non de l'es- » pace ou de la durée. »

Ainsi, ce n'est pas parce que l'homme habite la terre, et qu'il se nourrit de ses productions, que la terre lui appartient; car les animaux vivent aussi de la terre et de ses fruits, mais parce qu'il la cultive par son intelligence, c'est-à-dire, parce qu'il y multiplie tout ce qui lui est utile ou agréable; qu'il y détruit ou y corrige tout ce qui lui est nuisible ou seulement incommode, et qu'il force, par sa volonté puissante, tout ce qui est sur la terre, minéraux, végétaux, animaux même, à la cultiver pour lui et sous sa direction.

Ce n'est pas parce que l'homme ressent les influences des cieux ou qu'il est éclairé de leur lumière, qu'il peut croire que les cieux sont faits pour lui; car les animaux jouissent aussi de la lumière des cieux et en éprouvent l'influence, mais parce qu'il les connaît, qu'ils lui servent à cultiver, mesurer, parcourir son domaine, à régler ses travaux, à retrouver les époques passées, connaître même à l'avance les révolutions des temps; et, dans ce sens encore, on peut dire que les *cieux instruisent la terre.*

En vain dirait-on que les corps célestes sont à une distance infinie de l'homme; qu'importe qu'ils soient éloignés de ses yeux, s'il les en rapproche au moyen des instruments que son intelligence a inventés pour suppléer à la faiblesse de ses organes, et qui sont de nouveaux organes qu'elle s'est donnés, et en quelque sorte plus parfaits que ses organes naturels? Ce mur de vingt pieds d'épaisseur, dont je suis séparé par un fossé profond, ou par une hauteur inaccessible, je voudrais en vain le détruire; je ne peux pas même l'atteindre, et quand je le pourrais, je briserais mes mains, si avec mes seules mains j'entreprenais de le renverser. Mais que j'appelle à mon secours les arts, ces autres forces de mon intelligence, ou plutôt ses autres organes, la chimie, la métallurgie, la mécanique; que je mette dans un tube de bronze quelques livres de fer sur quelques onces de poudre, et je raserai jusqu'aux fondements cet édifice en bien moins de temps qu'il n'en a fallu pour l'élever. Que sont pour intelligence cent mille, un million, mille millions de lieues, qui nous séparent des corps célestes, lorsque la pensée peut énoncer toutes ces distances avec quelques lettres, les calculer avec quelqes chiffres, et les franchir en un instant? S'il était sur la terre d'autres créatures intelligentes que l'homme, la terre serait faite pour elles comme pour nous. Si les planètes, comme on le suppose gratuitement, étaient habitées par une race intelligente, celle-ci partagerait avec la nôtre l'empire de l'univers. Comme nous, elle se servirait de ce qu'elle connaîtrait du monde matériel, ou elle

pourrait se servir de ce qu'elle pourrait en connaître, et elle aurait son univers, comme nous avons le nôtre. Mais cette opinion sur les planètes habitées n'est qu'un rêve qui peut être vrai ou faux, et elle ne mérite pas même le nom d'hypothèse, puisque jamais, sans doute, elle ne peut devenir pour nous une vérité ni une erreur.

L'univers est donc fait pour l'homme, puisque l'homme, comme être intelligent, se sert de la terre, et que les cieux lui *servent;* et si la véritable grandeur de l'homme consiste dans le développement de son intelligence, si la science de l'astronomie est un des plus beaux et des plus vastes développements de cette intelligence, les corps célestes, dont la connaissance et les mouvements sont l'objet de l'astronomie, servent donc à la grandeur de l'homme, comme la terre sert à ses besoins.

L'homme est donc supérieur à l'univers matériel, comme la pensée est supérieure au corps; l'esprit de l'homme est plus grand que l'univers, puisqu'il peut penser, nommer, calculer un univers *infiniment* plus grand que celui que nous habitons; et ces idées sur la supériorité de l'homme, comme être intelligent, nous les retrouvons dans Pascal, qu'on n'accusera pas d'exagérer la grandeur de l'homme. « L'homme, dit-il, n'est » qu'un roseau, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas » que l'univers s'arme pour l'écraser; une vapeur, une goutte » d'eau suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, » l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce » qu'il sait qu'il meurt; et cet avantage que l'univers a sur » lui, l'univers n'en sait rien... Tous les corps, le firmament, » les étoiles et tous les royaumes, ne valent pas le moindre des » esprits, car il connaît tout cela et lui-même, et le corps, » rien. »

On semble craindre que les considérations tirées des *causes finales* ne nuisent aux progrès des sciences physiques : nous avons déjà vu que Leibnitz en jugeait bien différemment, et qu'il pensait que l'étude des causes finales servait en physique, *même pour connaître les choses et pour les manier.*

Mais, si ces considérations n'ont pas empêché Pascal et Newton de faire ces belles et fécondes découvertes de physique qui ont immortalisé leurs noms, pourquoi empêcheraient-elles nos savants de glaner après eux dans le champ de la science? Les hommes seront-ils moins disposés à étudier le mécanisme de l'univers, parce qu'ils croiront que l'univers matériel appartient à leur espèce, ou moins curieux de connaître ce vaste domaine, parce qu'ils en ont la possession? Qu'y a-t-il au fond dans l'opinion des *causes finales*, qui empêche d'observer des propriétés, de calculer des mouvements, d'évaluer des forces et des résistances, de découvrir des affinités, de produire des fermentations, d'étudier des instincts, de classer des genres et des espèces? et comment trouverait-on dans l'opinion contraire, celle qui fait de l'homme un vil atome que le hasard a jeté dans un coin de l'univers pour y végéter et y finir, des motifs plus pressants d'étudier les propriétés de la nature, ou de plus grandes facilités pour les découvrir?

Concluons. Tout, dans l'univers, annonce, prouve dessein, intention, intelligence. Nous ne faisons, par nos découvertes successives dans les arts, qu'écarter tous les jours davantage le voile qui couvre ce vaste tableau; et toutes les fois que nous nous servons, pour nos besoins, de quelque objet nouveau, ou, sous un nouveau rapport, d'un objet déjà connu, nous ne faisons que découvrir une nouvelle cause finale, et fortifier, par de nouvelles preuves, l'opinion générale, que l'univers matériel et tout ce qu'il renferme appartient à l'espèce humaine et est fait pour son usage.

Il n'y a donc, dans l'univers, pas plus de hasard qu'il n'y a de destin. « Il ne tombe pas un seul cheveu de la tête, dit le » suprême législateur, sans la permission de Dieu, » parce que tout ce qui arrive, et même la chute d'un cheveu, a sa raison dans les lois générales qui régissent l'univers. « Le hasard, dit » Leibnitz, n'est que l'ignorance des causes physiques, » et l'on peut dire aussi que ce qu'on appelle destin n'est que l'ignorance des causes morales.

L'auteur des *Rapports du physique et du moral* a la modestie de ne pas vouloir, dit-il, « résoudre des problèmes insolu-» bles, » et il se contente d'en proposer. Mais il pense « qu'il » est temps de sentir enfin le vide d'une doctrine qui ne rend » véritablement raison de rien, précisément parce que, d'un » seul mot, (Dieu sans doute), elle s'imagine rendre raison de » tout. » Avec le mot *Dieu,* on ne rend, en physique, raison de rien de particulier, et jamais, que je sache, aucun physicien ne s'en est servi pour expliquer les phénomènes ou faits particuliers. Sans le mot *Dieu*, on ne rend raison de rien de général, et ce philosophe, qui substitue à ce mot ceux de nature, de matière, d'énergie, de hasard, de molécules organiques ou inorganiques, et qui s'imagine avec ces mots rendre raison de tout, croirait-il sérieusement donner une raison satisfaisante des faits généraux ou mêmes particuliers, pour ceux qui ne se paient pas de mots?

CHAPITRE XII.

DE L'HOMME OU DE LA CAUSE SECONDE.

Comme il n'y a qu'une cause première de l'univers, et que cette cause est Dieu, il n'y a sur la terre, à proprement parler, qu'une cause seconde, qui est l'homme, parce que *cause*, suivant la force de cette expression, désignant un être qui agit par lui-même, avec volonté de produire, et connaissance des moyens qu'il emploie pour produire, et des effets qu'il produit, ne peut s'entendre que d'un être intelligent, en qui seul est la volonté et la connaissance, et de là vient que l'homme n'est coupable que du mal dont il est la *cause*, et qu'il n'est pas puni pour celui dont il n'est que l'*occasion*, et qu'il a fait sans connaissance et sans volonté.

Tous les agents matériels, même les plus puissants, l'air, le feu, la lumière, la terre, que l'on appelle assez souvent des causes secondes, ne sont réellement que des moyens ou des instruments, c'est-à-dire, des substances dépourvues de connaissance et de volonté, qui servent, en vertu des lois générales du Créateur, à la conservation de l'univers, ou que l'industrie de l'homme emploie aussi à reproduire et à conserver des êtres particuliers, moyens qui sont par eux-mêmes indifférents à l'effet qu'ils produisent, et qui, abandonnés à leur propre activité, ou faussement dirigés, pourraient détruire au lieu de conserver.

L'homme, en effet, dispose, en créature intelligente, et comme premier ministre de la cause première, de tous les agents qu'elle a créés pour la conservation de son ouvrage, et fait aux circonstances particulières l'application des lois

générales. Ainsi, il se sert, pour ses divers besoins, des influences de l'air, il maîtrise l'action du feu, dirige la fécondité naturelle de la terre; il produit la lumière, reproduit les plantes, multiplie les animaux; la mer, les vents, le soleil, les astres, tous ces grands corps, ces moyens puissants, qui semblent hors de son domaine, et qui sont indépendants de sa volonté, il s'en sert aussi, comme de tous les autres agents physiques, pour mesurer le temps, parcourir le globe, échauffer son corps, hâter la fécondité du sol, et faire mouvoir les machines qu'il a inventées pour ses besoins, et appliquées à ses divers usages. Il calcule leur action, modère ou accroît leur activité, dispose de leur puissance, en sorte qu'il est, je le répète, cause seconde dans l'univers, comme l'être suprême en est la cause première, et qu'il est en quelque sorte le créateur du monde secondaire et industriel, comme Dieu est le créateur du monde primitif et naturel.

Aussi la cause seconde de l'univers n'a pas moins que la cause première exercé l'imagination féconde des philosophes. Après avoir fait sortir la cause première de l'énergie de la matière éternelle, ils ont fait naître la cause seconde du mouvement spontané de ses parties. S'ils n'avaient pas vu l'homme naître et mourir, ils auraient fait l'espèce humaine éternelle; mais en attribuant l'éternité à la matière considérée en général, ils n'ont pu la donner à aucune de ses modifications.

Le matérialisme a rêvé de deux manières principales l'origine de l'espèce humaine : tantôt il a avancé qu'il n'était pas impossible que l'homme eût commencé sous la forme humaine par le mouvement spontané des molécules organiques; tantôt il a insinué que cette forme, qui distingue son espèce entre toutes les autres, n'était que la dernière des nombreuses métamorphoses qu'il a subies en passant par tous les degrés de l'existence animale, depuis l'état d'animalcule microscopique jusqu'à l'état humain, qui est le complément et la perfection de l'animalité.

Je me hâte de citer, de peur que l'on ne m'accuse de forger

des chimères pour les combattre, et, rassuré par cette précaution, j'entrerai avec moins de répugnance dans une discussion dont le ridicule ne peut retomber que sur ceux qui l'ont provoquée. Puisse le lecteur, pour son instruction, ne pas éprouver l'inexprimable dégoût qui s'empare d'un écrivain raisonnable, lorsqu'il est forcé de traîner la philosophie et le bon sens sur des idées aussi abjectes et des opinions aussi monstrueuses que celles que nous sommes forcés de lui présenter !

Diderot avait imaginé un animal prototype de tous les animaux ; d'autres, du même temps, avaient avancé que l'homme était sorti d'un œuf pondu par la terre, ou était venu d'un poisson, ou même d'une plante. Nous allons retrouver dans des écrits récents, ces mêmes systèmes habillés à la moderne, et revêtus d'un vernis scientifique, c'est-à-dire qu'à des images on a substitué des abstractions que l'on prend pour des idées générales, et qu'on a trouvé par là le secret de rendre ces opinions moins plaisantes, sans les rendre plus raisonnables.

« Tous les animaux, toutes les plantes, lit-on dans quel-
» ques ouvrages récents, ne sont que des modifications d'un
» animal, d'un végétal originaire ; le règne animal n'est *en*
» *quelque sorte* qu'un animal unique, mais varié et composé
» d'une multitude d'individus tous *dépendants* de la même
» origine..... Les êtres les plus imparfaits aspirent à une na-
» ture plus parfaite. C'est pourquoi les espèces remontent
» sans cesse à la chaîne des corps organisés *par une sorte* de
» gravitation vitale... Les animaux tendent tous à l'homme,
» les végétaux aspirent tous à l'animalité, les minéraux cher-
» chent à se rapprocher du végétal. . Si l'on considère que la
» terre couverte d'eau a été exposée aux rayons du soleil
» pendant une multitude de siècles, les substances les plus
» échauffées par ses rayons, et favorisées par l'humidité de la
» terre, se sont *peu à peu* figurées à l'aide de cette vie interne
» de la matière, et elles ont donné naissance à une *sorte* d'é-
» cume ou de limon gélatineux qui a reçu graduellement

» une plus grande activité par la chaleur du soleil. *Sans*
» *doute,* on vit paraître des ébauches informes, des êtres im-
» parfaits, que la main de la nature perfectionna lentement
» en les imprégnant d'une plus grande quantité de vie : d'ail-
» leurs la terre, dans sa jeunesse, devait avoir plus de force
» et de vigueur végétatives que dans le temps actuel, que
» nous la voyons épuisée de productions... Notre monde est
» une sorte de grand polypier dont les êtres vivants sont les
» animalcules. Nous sommes des *espèces* de parasites, de ci-
» rons; de même que nous voyons une foule de pucerons, de
» lichens, de mousses et d'autres races qui vivent aux dépens
» des arbres, nous sommes formés de l'écume et de la crasse
» de la terre. »

Il faut, avant d'aller plus loin, faire observer quelques contradictions entre le passage qu'on vient de lire et d'autres idées du même ouvrage ou de quelques autres, et quelques contradictions encore entre les raisonnements et les faits que nous avons sous les yeux.

Si la chaleur du soleil a développé primitivement les germes terrestres jusqu'à en faire des hommes et des animaux, cette même cause toujours subsistante, et qui agit inégalement sur les diverses parties du globe, doit y développer inégalement les êtres animés, et les *imprégner* d'une quantité de force vitale plus ou moins grande, selon qu'elle s'exerce avec plus ou moins d'intensité. L'ouvrage que j'ai cité reconnaît l'existence toujours subsistante de cette influence, en plus ou en moins, puisqu'il dit que les extrêmes du froid et du chaud ne sont pas favorables à l'accroissement des êtres animés; et toutefois il affirme que les animaux, et même les hommes, sont plus forts et plus développés là où cette influence des rayons solaires est certainement la plus faible.

Les hommes du Nord, dit-il, sont toujours plus grands et plus gros que ceux du Midi; les plus grands animaux marins, les oiseaux les plus forts, les baleines, les aigles, les condors, etc., se trouvent dans les mers du Groenland, ou sur les

sommets des montagnes les plus élevées, et où l'air est le plus froid; mais cependant il est certain qu'il se trouve un peuple de nains, les Lapons, à l'extrémité la plus septentrionale de l'Europe, et une peuplade de géants, ou du moins d'hommes de la plus haute stature et de la plus forte corpulence, les Patagons, à l'extrémité la plus méridionale de l'Amérique. Ces deux extrêmes de l'ancien et du nouveau continent sont-ils également chauds ou également froids? Pourquoi les hommes s'y sont-ils développés d'une manière si inégale? Si les extrêmes du froid et du chaud sont également contraires à l'accroissement des êtres animés, il devrait se trouver des nains sous la zone torride, comme il y en a près du pôle; ou, si les plus gros animaux se trouvent dans les climats les plus froids, on verrait des géants dans la Laponie, par la même raison qu'il y a des baleines dans les mers du Groenland, et qu'il y a eu des mammouths sur les côtes inhabitées de la mer Glaciale : car, dans ce système, tous les animaux, l'homme compris, ne sont que des individus de la même espèce originaire, et des modifications du même animal primitif; et cependant les nègres africains ne diffèrent pas, pour la force et la stature, des Européens, et même en Europe, les Napolitains sont d'une plus haute stature que les Suédois ou les Russes. Mais continuons nos citations.

L'auteur des *Rapports du physique et du moral de l'homme* donne aux mêmes opinions une enluminure plus philosophique; mais le long circuit qu'il fait faire à ses lecteurs les ramène au même résultat. On voit dans les assertions d'un Lamétrie, par exemple, l'étourderie d'un homme qui n'a rien à perdre, et qui, pour ainsi dire, jette les extravagances à la tête de ses lecteurs, sans se mettre en peine de ce qu'ils en penseront; mais on sent, dans les *Rapports du physique*, les craintes d'un homme d'esprit qui, conduit à des opinions monstrueuses de physique par un système erroné de morale, les traverse avec précaution et comme un défilé dangereux, avoue son ignorance pour faire croire à ses lumières, doute pour mieux

affirmer, fait un grand étalage de science pour éblouir le lecteur et échapper à son attention, à peu près comme un habile général qui, pour tromper l'ennemi, allume des feux dans son camp et se sauve dans l'obscurité.

Il commence par reconnaître (§ II *de la Vie animale*) que « les circonstances qui déterminent l'organisation de la ma-
» tière sont couvertes pour nous d'épaisses ténèbres que vrai-
» semblablement il nous est interdit de pénétrer. » Les efforts que l'on peut faire pour dissiper les ténèbres qui couvrent l'organisation primitive de la matière, fussent-ils suivis de quelque succès, seraient même sans résultat utile et positif, puisque l'auteur avoue, comme nous le verrons, *que les êtres organisés ne se forment plus maintenant sous nos yeux que par des moyens qui n'ont aucun rapport avec cette organisation directe* (c'est-à-dire spontanée) *de la matière*, et jusque-là, il ne paraît pas trop raisonnable de chercher ce que *vraisemblablement* on ne trouvera pas, et ce qu'il serait même assez inutile de savoir, si l'on parvenait à le découvrir. Mais, dans toute cette physique, on poursuit autre chose que des vérités physiques; c'est à l'idée morale de la cause première qu'on en veut, et les recherches prétendues savantes sur *les circonstances qui ont déterminé l'organisation de la matière*, ne sont qu'un voile qui cache l'opinion de l'éternité de la matière et de la spontanéité de ses mouvements. Aussi, malgré les *épaisses ténèbres qui les couvrent*, et quoiqu'il nous soit vraisemblablement *interdit de les pénétrer*, l'auteur avance que « nous sommes dès aujourd'hui
» suffisamment fondés à regarder comme chimérique cette
» distinction que Buffon s'est efforcé d'établir de la matière
» morte et de la matière vivante, ou des corpuscules inorgani-
» ques et des corpuscules organisés..... Car, dit-il plus loin,
» l'expérience nous apprend qu'il n'est aucune substance vé-
» gétale qui, *placée dans des circonstances favorables*, ne donne
» naissance à des animalcules particuliers, dans lesquels la
» simple humidité suffit pour la transformer, et presque tou-
» jours à l'instant. Ici nous voyons avec évidence la nature

» qu'on appelle morte, liée par une chaîne non interrompue
» avec la nature vivante; nous voyons les éléments organi-
» ques se combiner pour produire différents corps organisés,
» et des produits de la végétation sortent la vie et le senti-
» ment avec leurs principaux attributs. Ainsi donc, à moins
» qu'on ne suppose que la vie est répandue partout, et seule-
» ment déguisée par les circonstances extérieures des corps
» ou de leurs éléments, ce qui serait également contraire à
» l'hypothèse, il faut nécessairement avouer que, moyennant
» certaines conditions, la matière inanimée est capable de
» s'organiser, de vivre, de sentir;..... car les physiciens *sem-*
» *blent être en ce moment à la veille* de déterminer au moins
» une partie des changements qu'éprouve la nature, en pas-
» sant de l'état organique à celui d'organisation végétale, et
» de la vie incomplète d'un arbre ou d'une plante à celle des
» animaux les plus parfaits..... Demanderait-on si l'homme
» et les grands animaux, que nous ne voyons plus aujourd'hui
» se reproduire que par voie de génération, ont pu, dans
» l'origine, être formés de la même manière que les plantes
» organisées, et des ébauches grossières d'animalcules? Nous
» l'ignorons absolument, et nous l'ignorerons toujours..... Il
» est certain que les individus de la race humaine, et les au-
» tres animaux les plus parfaits, et même les plantes d'un
» ordre supérieur, ne se forment plus maintenant sous nos
» yeux *que par des moyens qui n'ont aucun rapport avec cette*
» *organisation directe de la matière inerte;* mais il ne s'ensuit
» point qu'ils ne puissent en être produits par d'autres voies,
» et qu'ils n'aient pu l'être originairement d'une manière
» analogue à celle qui maintient encore aujourd'hui toutes ces
» espèces d'animalcules ignorés. » Enfin, l'auteur après avoir
en quelque sorte donné à deviner sa dernière pensée, en la
cachant dans plusieurs pages de conjectures scientifiques sur
le *changement successif* des espèces primitives, sur les nom-
breuses modifications, *peut-être même sur les transformations*
importantes que l'homme a pu subir; *sur les altérations essen-*

tielles survenues dans l'organisation première de l'homme, *même depuis un court intervalle;* sur l'*ancienneté* de l'homme et la *nouveauté* de la dernière grande révolution du globe; sur les bouleversements qu'il a éprouvés, circonstances d'où sont nées, dit-il, vraisemblablement des races toutes nouvelles, mieux appropriées à l'ordre nouveau des choses... Après toutes ces conjectures, dis-je, et toutes ces *vraisemblances,* l'auteur, qui a tenu l'esprit du lecteur assez longtemps en suspens, forcé enfin de lâcher son secret, conclut avec embarras que, « si » l'on part de ces données, les unes certaines, les autres in- » finiment probables, *il ne paraît plus si rigoureusement im-* » *possible* de rapprocher la première production des grands » animaux de celle des animalcules microscopiques. » Certes, l'auteur, qui parlait en *l'an* IV *de la république,* aurait pu exprimer hautement et clairement toute sa pensée, et l'on ne peut attribuer qu'à un sentiment de pudeur et de défiance de ses propres systèmes la forme négative et timide qu'il a donnée à l'étrange assertion qui termine le long passage qu'on vient de lire.

Avant d'entrer dans une discussion plus approfondie, qu'il nous soit permis de rapprocher de ces tristes systèmes sur l'origine de l'homme les croyances immémoriales des peuples les plus voisins des événements et les plus éclairés en philosophie morale qui furent jamais, les Juifs et les chrétiens; ces croyances, appuyées sur les monuments écrits les plus respectables, et dont on retrouve, à chaque pas, les traces dans les traditions les plus anciennes même des nations idolâtres. Ces croyances nous apprennent que l'intelligence suprême a voulu que l'homme fût, et l'homme a été, et a été formé à l'image et à la ressemblance de son Créateur, et capable de le connaître et de l'aimer. Au commencement, nous disent-elles, Dieu créa l'homme; il le créa mâle et femelle; il le bénit, il lui ordonna de *croître* et de *se multiplier*. Et effectivement nous voyons l'homme aussi ancien que la terre qu'il cultive; nous le voyons constamment reproduit par l'union des

sexes; nous voyons les effets de cette grande bénédiction donnée à la race humaine dans la croissance de chaque individu qui passe de l'état d'enfant à l'âge d'homme, et dans la *multiplication* de l'espèce qui passe de la société domestique à la société publique, sans que jamais aucun fait, venu à la connaissance des hommes, ait laissé soupçonner même la possibilité d'un mode différent d'existence et de reproduction. Aucune autre opération de la nature ne nous montre même avec plus d'évidence le rapport des moyens aux fins et l'intention bienfaisante d'une cause conservatrice. L'organisation physique de l'homme nous éclaire sur sa destination sociale, et dans le berceau de l'enfant qui vient de naître nous voyons le berceau de la société.

Les deux sexes rapprochés par la pensée et la parole, avant de l'être par les affections, s'unissent : l'homme a commencé; la nature ne l'a pas jeté sur la terre comme un animal microscopique que sa petitesse expose à toutes les causes de destruction, et même avant qu'il fût elle avait préparé un abri à sa faiblesse. Longtemps elle le tient renfermé dans le sein qui l'a conçu, afin de donner le temps aux organes de s'attendre les uns les autres, et de se former chacun à leur tour pour se développer tous ensemble : admirable disposition qui mesure le temps de la gestation sur la force et le volume des organes, comme la durée de la vie est mesurée sur le temps de l'accroissement. Le fœtus, dans ce premier état, incapable encore de vivre par lui-même, puisque les moyens de la vie ne sont pas tous ou tout à fait formés, vit de la vie d'un autre, ou plutôt d'une autre vie, de la vie de celle qui doit lui donner le jour. Il respire l'air que respire sa mère, se nourrit de ses aliments; le sang de sa mère circule dans ses veines, il participe à ses mouvements, et trop souvent ressent le contre-coup de ses passions; il vit en elle, comme elle vit en lui : union mystérieuse, qui n'est pour l'animal que le commencement de la vie, et qui est pour l'homme le principe de toute société, et le germe de toutes les affections et de tous les rapports.

En effet, lorsque cet être, encore invisible à tous les yeux, est parvenu au terme fixé à sa naissance, et lorsque les organes sont tous formés (car on peut remarquer que les enfants nés avant terme ont presque tous quelque organe imparfait), la mère et l'enfant se séparent l'un de l'autre; le lien qui les unissait, même physiquement, se rompt, un lien moral le remplace, et de là vient que, partout où ce lien moral est affaibli, il n'y a plus même d'affections naturelles, et l'infanticide, quelquefois permis par les lois ou toléré par les mœurs, attend l'enfant sur le seuil même de la vie. Mais quand la nature abandonne l'enfant à lui-même après l'avoir produit, son autre nature et désormais la seule, la société, l'accueille pour lui conserver la vie, et plus encore pour former sa raison. La femme n'est plus seulement la femelle de son espèce, elle est la mère d'un homme. L'homme n'était que mari, il est père. Un nouvel ordre de choses, l'ordre moral, commence pour le *petit* de l'espèce humaine, et pour celui-là seul commence avec la parole, et avec la parole toute la société, *pouvoir* et protection du père, concours et *ministère* de la mère, dépendance et *sujétion* de l'enfant, auquel se rapportent, comme à leur centre, tous les exemples, comme tous les travaux de l'un, toutes les leçons comme tous les soins de l'autre. *Tout se fait pour le plus faible, et rien par lui.* La société toute entière gît dans cette étroite enceinte, où je ne vois qu'un enfant qui souffre, une femme qui le nourrit, un homme qui le protége, peut-être quelques animaux, symboles de la vie agricole, cet élément de toute société, qui le *réchauffent de leur haleine. Ne fût-ce que dans une étable,* tout est là, et dans le plus vaste empire, dans le monde entier, vous n'apercevez ni d'autres *personnes,* ni d'autres rapports, ni une autre société.

Tous les faits relatifs à la reproduction de l'homme sont si constants, si universels, si inaltérables, que, même dès la plus haute antiquité, et aux époques de l'histoire qui se rapprochent le plus de l'origine de l'espèce humaine, la nature n'a pu déroger aux lois ordinaires de la génération des hommes

sans produire une épouvante générale, et qu'un enfantement monstrueux, ou seulement déréglé, même dans les animaux, a été regardé comme un signe assuré de la colère céleste : preuve plus philosophique qu'on ne pense d'une opinion immémoriale, qui a sa raison dans un ordre des choses subsistant sans altération depuis l'origine des êtres. Tous les faits de la production physique de l'homme et de sa destination sociale se lient au fait primitif de la création de l'homme par une cause intelligente, à laquelle seule il appartenait de coordonner, dans un si vaste ensemble et dans un ordre si parfait, la nature et la société, le physique et le moral, de prendre de si haut des choses elles-mêmes si hautes, et de commencer les devoirs les plus généraux par les affections les plus intimes.

Mais quand nos livres sacrés nous disent que *Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance*, ils renferment, sous la simplicité de cette expression, tout ce qu'il nous est permis de savoir du grand acte de la création. Là sont les bornes de notre connaissance, et lorsque la raison est assez forte pour ne pas les dépasser, elle se dit à elle-même que l'espèce humaine ne peut pas plus avoir d'idées de son origine, que l'homme ne peut en avoir de sa conception dans le sein de sa mère. Mais l'imagination, pour qui l'idée intellectuelle de *cause* est insaisissable, ou qui ne la saisit que par les *moyens* et les *effets*, demande comment et par quels moyens Dieu a créé l'homme, et, ne trouvant pas où se prendre dans les paroles des livres saints, elle croit ne pas les concevoir, et elle nie l'ouvrier, parce qu'elle ne voit que l'ouvrage, et qu'elle n'a pas vu les instruments dont il s'est servi, et le *mode* de son opération.

Au contraire, dans la naissance spontanée de l'homme par l'énergie de la matière, soit sous sa forme propre, soit sous celle de tout autre animal (car dans les passages que j'ai cités, on ne voit pas clairement quelle est sur ce point l'opinion des auteurs, ni même s'ils ont une opinion), l'imagination trouve la pâture qu'elle demande. Elle se *figure* un limon qui bouillonne aux rayons d'un soleil ardent, des corpuscules qui s'agi-

tent, se rapprochent, s'agglomèrent, se développent, prennent la forme d'un embryon qui commence à poindre sur cette vase échauffée comme des vers sur des matières corrompues. Ceux qui pensent que l'homme a été primitivement un animal d'une autre espèce se *figurent*, sans doute, un têtard qui croît, qui s'étend, qui devient insecte ou reptile. Ils voient des anneaux qui se déroulent, des antennes qui s'alongent, se transforment peu à peu en bras et en jambes. L'imagination se *figure* aisément tout cela, et l'on peut assurer que nos adversaires n'y voient pas autre chose, et qu'ils ne font que revêtir de grands mots de fort petites *images*. Mais la raison sévère vient à son tour, et lorsqu'elle veut appliquer des notions distinctes à ces représentations fantastiques, elle n'y trouve plus que les rêves incohérents d'un cerveau malade. L'écume de la terre, échauffée aux rayons du soleil, a produit l'homme, je le veux; mais ce chef-d'œuvre de la matière est-il sorti du premier jet de ses fourneaux? Non, nous dit le nouveau Dictionnaire d'histoire naturelle. « Sans doute on vit paraître des ébauches in-
» formes, des êtres imparfaits, que la main de la nature per-
» fectionna lentement en les imprégnant d'une plus grande
» quantité de vie. » « Ici, dit Lamétrie, l'œsophage manquait;
» là, l'estomac, le ventre ou les intestins : car qu'on ne croie
» pas que les premiers hommes soient venus au monde grands
» comme père et mère, et fort en état de procréer leurs sem-
» blables! » La nature ou la matière a donc longtemps essayé, tâtonné, ébauché avant de produire l'homme. Mais la raison ne peut s'accommoder de cette supposition, à laquelle l'imagination se prête avec tant de complaisance. La nature a pu ébaucher les Alpes, et elle ne peut commencer un corps organisé sans le finir, parce que les Alpes, comme tout corps inorganique, ne se sont accrues que par *juxta-position* de nouvelles parties ajoutées aux premières par l'effet d'une cause externe, comme seraient les courants de la mer ou les attérissements d'un fleuve, et que toutes ces parties, rapprochées et non réunies, n'ont entre elles aucun rapport nécessaire, puisque

les Alpes ne seraient pas moins les Alpes, quand elles auraient quelques mille toises de moins en hauteur, ou en circuit. Mais un corps organisé et animé, dans lequel la vie résulte du jeu simultané et du rapport mutuel des organes, qui, une fois formés, s'accroissent par *intus-susception,* c'est-à-dire, par une action intérieure qui développe les organes et en étend le volume sans en augmenter le nombre, un tel être périt tout entier ou plutôt ne saurait vivre, s'il n'est qu'ébauché. L'ébauche née aujourd'hui ne pourrait vivre jusqu'à demain pour attendre le complément nécessaire de ses organes, et l'ouvrage serait toujours à recommencer.

Ainsi, à moins de supposer que l'homme, soit sous sa forme propre, soit sous la forme d'un animal, ait crû en une seule nuit, comme un champignon, la raison ne peut admettre qu'une ébauche d'homme ou d'animal, un estomac sans œsophage, des poumons sans intestins, des nerfs sans muscles, un cerveau sans ventre ou sans veines, aient pu, en attendant leur complétement nécessaire, résister au double principe de décomposition qui résultait de l'humidité d'une terre abreuvée d'eau, ou de la chaleur d'un soleil brûlant : car il faut remarquer que, même dans les exemples que la nature nous fournit de cette incubation solaire pour des poissons ou des reptiles, l'embryon, renfermé sous une enveloppe solide ou gélatineuse, qui fait l'office de sein maternel, nage comme le fœtus humain dans un fluide qui intercepte l'humidité de la terre, ou amortit les feux du soleil.

En vain les partisans de ces étranges systèmes ont recours à l'hypothèse *d'une plus grande quantité de vie,* dont l'énergie de la matière *imprègne* successivement les ébauches, pour les amener toutes à l'état parfait de vitalité; la raison n'admet pas la vie comme quelque chose de distinct de l'être qui vit, et l'imagination elle-même ne saurait se la représenter comme une liqueur que la nature tient en réserve, et qu'elle verse à dose plus forte ou plus faible, selon les besoins et la capacité de l'animal qui la reçoit.

La vie, je le répète, n'est point séparée de l'être qui vit, puisque la vie n'est que la durée de l'être par le jeu de ses organes : la vie est le temps de l'être animé, et le temps n'est que la succession des êtres, et il ne serait plus, si les êtres cessaient d'exister. L'animal n'a pas des organes mieux formés, parce qu'il a reçu de la nature une plus grande quantité de vie; mais sa vie a plus de durée, et il l'exerce avec plus de facilité à mesure qu'il est mieux organisé. La vie est absolue; sa force et sa durée sont relatives. Un être ne vit pas plus qu'un autre; mais il vit mieux et plus longtemps, s'il est plus fortement organisé, parce que la force est l'exercice de la vie, comme la durée en est la mesure. Un être vit ou ne vit pas, il n'y a pas de milieu : la vie ne se pèse pas comme un solide, elle ne se *numère* pas comme une quantité; elle se prolonge comme un espace : le chou que je coupe d'un coup de serpe n'a pas plus de vie qu'un chêne que je n'abats qu'à coups répétés de hache; c'est moi qui ai moins de force, puisqu'un agent qui aurait relativement au chêne, la force que j'ai relativement au chou, tel, par exemple, qu'un ouragan ou la foudre, déracinerait l'arbre en aussi peu de temps que j'en mets à arracher la plante. Un coup de gaule qui tue un serpent ne saurait tuer un bœuf; mais le bœuf ne vivrait pas avec la petite quantité d'air qui suffit à un reptile.

Mais enfin cet homme ébauché que la nature n'achèvera peut-être qu'après des siècles, il est né, il faut qu'il vive, et qu'il reçoive de dehors une nourriture qu'il ne peut pas lui-même se procurer : « car, dit très-bien Lamétrie, ne croyez
» pas que les premiers hommes soient venus au monde grands
» comme père et mère.... Ne croyez pas surtout que le pre-
» mier né ait trouvé un ruisseau de lait tout prêt pour sa
» subsistance. Les autres animaux, émus de compassion à
» l'espèce de l'*embarras* où il se trouvait, ont bien voulu
» prendre soin de l'allaiter : il faut cependant que la terre ait
» servi d'*utérus* à l'homme, qu'elle ait ouvert son sein aux
» germes humains, déjà préparés, pour que ce superbe ani-

» mal ait pu éclore. » Eh bien! tout cela est évident pour une imagination vive; elle se *figure* sans peine, que dis-je? elle *voit* un crocodile, ému de compassion, qui sort du fleuve pour réchauffer ce nouveau-né, et le défendre de la dent des autres animaux; elle voit une tigresse sensible qui accourt à ses gémissements pour lui offrir sa mamelle. L'imagination se rappelle au besoin la louve de Rémus et de Romulus, et elle pourrait faire, sur ce sujet touchant, un tableau ou une romance; mais la raison, pour qui l'histoire, même l'histoire romaine, n'est pas toujours une autorité, regarde le sort de l'espèce humaine comme bien hasardé, si le soin d'élever l'enfance de l'homme est confié à la tendre sollicitude des animaux; et puis comment y avait-il de grands animaux, lorsqu'il n'y avait pas encore d'hommes? Pourquoi la nature, cette ouvrière si sage, a-t-elle commencé par les êtres les moins parfaits? Vous voulez qu'il n'y eût pas encore d'hommes : je nie qu'il y eût des animaux; et quel moyen aurez-vous de combattre mon opinion ou d'établir la vôtre? Mais enfin, depuis qu'il existe des hommes sur la terre, ne peut-on alléguer un fait, un seul fait d'où l'on puisse inférer cette naissance spontanée de l'homme, ou quelque tradition qui en atteste le souvenir? N'y a-t-il plus d'humidité dans la terre? Le soleil a-t-il perdu toute sa chaleur? et cette chaleur, assez forte dans quelques climats pour changer la couleur de l'espèce humaine, ne l'est-elle plus assez pour le faire éclore? Ces germes humains, dont la terre était originairement l'*utérus*, se sont-ils entièrement dissipés, tandis que les germes de toutes les plantes qui servent à la subsistance de l'homme s'y sont conservés? ou enfin si la terre n'a plus assez d'humidité, ni le soleil assez de chaleur pour achever l'homme, n'en ont-ils plus assez pour l'ébaucher? et lorsque la chaleur du soleil fait éclore des œufs d'autruche et de crocodile, ne peut-elle produire sur les bords du Nil et sous la zone torride quelque embryon, et comme une ébauche informe de l'homme? A cela les auteurs du nouveau *Dictionnaire* répondent que « la terre dans sa jeunesse devait avoir plus de force

» et de vigueur végétatives qu'aujourd'hui, que nous la voyons » épuisée de productions. » Vous vous trompez, leur dit l'auteur des *Rapports,* « la jeunesse de la terre est éternelle, et sa » fécondité inépuisable. » Lamétrie prononcera entre eux : « La terre, dit-il gravement, ne pond plus d'hommes, parce » qu'une vieille poule ne pond plus d'œufs, et qu'une vieille » femme ne fait plus d'enfants. » L'observation est péremptoire; il est seulement fâcheux, pour la solidité de ce raisonnement, que Lamétrie n'ait pas remarqué que si les vieilles poules ne pondent plus d'œufs, et les vieilles femmes ne font plus d'enfants, la nature, aujourd'hui comme autrefois, fait naître de jeunes femmes et de jeunes poules. En vérité, ces systèmes, à force d'être philosophiques, ne seraient que bouffons, si le sujet était moins sérieux et les résultats moins déplorables.

Et que les physiciens, dont je veux parler, ne s'offensent pas que je rapproche leurs opinions de celles d'un écrivain universellement décrié : elles sont les mêmes au fond, et tout ce qui les distingue est que Lamétrie, en voulant particulariser son système ou le leur, je veux dire, en faire une application réelle et positive à des êtres existants, et alléguer des exemples pour le faire mieux comprendre, n'a pu dire que des choses ridicules, au lieu que nos savants, mieux avisés, n'ont garde de quitter les généralités où ils se renferment comme dans un nuage, et qu'ils se tiennent toujours dans le vague de la théorie, et au plus loin des applications; moyen infaillible d'imposer aux simples, et de donner une apparence de profondeur à ce qui n'est pas même superficiel. Ainsi, que Lamétrie dise crument que la terre *ne pond plus d'œufs,* ou que des auteurs plus récents disent que la *vigueur végétative de la terre* et *sa force d'animalité* sont épuisées; que Lamétrie nous avertisse de ne pas croire que les hommes soient venus d'abord grands *comme père et mère,* ou que l'auteur des *Rapports,* usant de longues circonlocutions, insinue « qu'il ne paraît plus si » rigoureusement impossible de rapprocher la première pro-

» duction des grands animaux de celle des animalcules mi-
» croscopiques; » que Lamétrie nous dise « qu'il faut que la
» terre ait servi d'*utérus* à l'homme, » ou que l'auteur des *Rapports*, dans un langage plus scientifique et plus poli, avance que, « *moyennant certaines conditions*, la matière inanimée est
» capable de s'organiser, de vivre et de sentir, et qu'il n'est
» aucunes substances végétales qui, *placées dans des circon-*
» *stances favorables*, ne donnent naissance à des animalcules
» dans lesquels la simple humidité suffit pour les transformer
» à l'instant; » ou enfin, que l'ouvrage plus récent de la *Philosophie zoologique* pose en principe que « tous les corps orga-
» nisés de notre globe sont de véritables productions de la
» nature qu'elle a successivement exécutées à la suite de beau-
» coup de temps, » ce sont absolument, de part et d'autre, les mêmes pensées sous une expression différente, particularisée chez Lamétrie, généralisée chez les autres; c'est-à-dire, dans la langue de l'arithmétique, 6 et 4 font 10, ou le traduire en expressions algébriques, et substituant des valeurs générales à des signes particuliers, dire, dans la langue de l'analyse, $a + b = x$.

Il est vrai que les faiseurs de systèmes, pour justifier la possibilité de ces générations spontanées dans les temps anciens, et rendre raison de ce qu'on ne voit plus aujourd'hui rien de semblable, se perdent dans une antiquité indéfinie, où ils ne risquent de rencontrer ni l'histoire, ni même la tradition; ils demandent un *temps suffisant et des circonstances favorables;* ils supposent des *changements successifs*, *de nombreuses modifications, peut-être des transformations importantes* que les êtres ont subies, des *bouleversements* du globe, d'où *sont sorties vraisemblablement des races toutes nouvelles, mieux appropriées à l'ordre nouveau des choses*, et autres conjectures du même genre qu'ils appellent des *données dont les unes sont certaines, et les autres sont infiniment probables*. Rien de mieux, si la raison, dans ces prétendues vraisemblances, n'apercevait une contradiction manifeste. En effet, si l'homme est né primitivement de

l'écume ou de la crasse de la terre abreuvée par les eaux, et fécondée par la chaleur du soleil, ou si d'abord, plante, insecte ou poisson, il est parvenu à la forme humaine par une longue suite de transformations, il y avait donc primitivement et antérieurement à toute production de l'homme, une terre, de l'eau, du feu, de la lumière, de l'air, des animaux, des plantes; il y avait donc tous les éléments, mêmes toutes les substances, l'homme excepté, qui existent encore sous nos yeux, et dans ces éléments et ces substances les mêmes qualités que nous y apercevons, puisque la *jeunesse de la terre est éternelle, et sa fécondité inépuisable.*

Mais si la nature d'alors était la nature d'aujourd'hui, si elle offrait les mêmes agents de production et de conservation, et dans ces agents les mêmes qualités de sec et d'humide, les mêmes propriétés de dissolution, d'absorption, d'évaporation, de combinaison, de fermentation, car il faut tout cela dans le système que je discute; s'il y avait, même antérieurement à l'homme, des animaux et des plantes, sur quel fondement probable peut-on penser que l'espèce humaine qui seule habite l'univers, que les autres espèces ne font que peupler, fût seule absente de son domaine? Ceux qui pensent, avec raison, que l'univers physique et tout ce qu'il contient est fait pour l'homme, loin d'admettre que les agents purement physiques aient pu, après des *myriades* de siècles, ébaucher l'homme, et enfin le produire par des combinaisons et des fermentations de leurs principes, trouveront, au contraire, dans l'existence de la nature matérielle, une *raison suffisante,* si elle n'est pas une preuve démonstrative, de l'existence simultanée de l'homme. Ils verront le propriétaire aussitôt que son habitation, et le maître aussitôt que le domaine. Ils ne voudront pas croire qu'il pût exister tant de merveilles lorsqu'il n'y avait encore aucune intelligence qui pût les admirer, tant de bienfaits lorsqu'il n'y avait aucune affection qui pût en jouir, tant de propriétés lorsqu'il n'y avait aucune industrie qui pût les mettre en œuvre. Il est vrai que cette preuve morale, et qui

n'en est que plus philosophique, ne sera pas admise par les partisans du système opposé, qui poussent la modestie jusqu'à ravaler l'espèce humaine au niveau, ou, peu s'en faut, au dessous des autres espèces ; conséquents à leur principe, qui fait dériver toutes les qualités morales et même l'intelligence de la force, du volume, de la position des organes, et confond, à leur source, le physique et le moral, ils mesurent tous les êtres au pied et à la toise, et s'étonnent, s'offensent peut-être, que la nature étant si vaste, et l'homme si petit, nous voulions subordonner à un *point* l'immense étendue de la terre et des cieux. Faibles philosophes! ils sont vains de leur esprit, et ils nient l'existence propre et la noble nature de l'intelligence; ils prêchent l'abjection à l'espèce, et réservent l'orgueil pour l'individu! Et ils ne savent pas que tous les corps, comme dit » Pascal, le firmament, les étoiles et tous les royaumes, ne va- » lent pas le moindre des esprits; car l'esprit connaît tout » cela, et le corps, rien. »

Je le répète, l'imagination, qui se fait à elle-même un monde fantastique qu'elle peuple et qu'elle anime à son gré, peut se représenter des productions fortuites par le mouvement spontané de la matière organique ou inorganique; mais la raison, qui ne connaît et ne peut concevoir que des réalités, ne saurait admettre que le moindre atome se meuve sans impulsion, pas plus que le rocher que j'aperçois de mes fenêtres, limite immémoriale des héritages, qui attendrait, l'éternité toute entière, que la main de l'homme ou un tremblement de terre vînt l'arracher de ses fondements.

Mais il y a une réflexion générale à opposer à tous ces systèmes. Leurs auteurs se jettent dans une antiquité indéfinie; ils font le temps pour faire leurs êtres, et supposent, antérieurement à tous les êtres matériels, un temps qui n'est que la mesure de leur durée. « Mais, leur dit M. Haüy, dans son *Traité* » *de minéralogie*, c'est un fait dont plusieurs géologues très- » célèbres s'accordent aujourd'hui à reconnaître l'existence, » que nos continents sont d'une date peu ancienne, et l'on a

» recours sans fondement, pour expliquer leur formation, à » des causes qui auraient agi pendant une série de siècles capable d'effrayer l'imagination[1]. »

Certes, c'est une étrange présomption ou une inconcevable fureur de détruire, que de raisonner sur une hypothèse que contredisent les croyances morales des peuples les plus éclairés, et qui est combattue par le sentiment des physiciens les plus habiles; et il semble qu'il faudrait au moins l'accord parfaitement unanime de tous les savants en physique, pour attaquer, avec quelque apparence de raison, les opinions universelles de morale.

Les défenseurs de ce système, pour rendre probable la naissance spontanée de l'homme par l'énergie de la matière, supposent, comme démontrée, la production spontanée des animalcules aperçus au microscope, et alors, dit l'auteur des *Rapports*, « il ne paraît plus si rigoureusement im-
» possible de rapprocher la première production des grands
» animaux de celle des animalcules microscopiques. D'un
» autre côté, selon le même auteur, il est certain que les in-
» dividus de la race humaine, les autres animaux les plus par-
» faits, même les plantes d'un ordre supérieur, ne se forment
» plus maintenant sous nos yeux que par des moyens qui
» n'ont aucun rapport avec cette organisation directe de la
» nature inerte. » Mais, pourrait-on lui dire : « Vous suppo-
» sez que les animalcules naissent spontanément de la ma-
» tière, c'est-à-dire *qu'au moyen de circonstances favorables,*
» ainsi, que vous le dites adroitement, la farine devient ver,
» le vinaigre anguilles, même le corps humain insectes dans
» quelques maladies, et vous en concluez que les grands ani-
» maux, même les plantes d'un ordre supérieur, ont pu, dans

[1] Le plus célèbre de nos naturalistes, M. Cuvier, a mis cette thèse hors de dispute. Voyez, dans le *Discours préliminaire* de son grand ouvrage sur les animaux fossiles, les preuves que ce savant donne de la nouveauté de nos continents, et de la révolution récente du globe.

» l'état primitif des choses, naître de la même manière, et
» vous posez en principe un fait incertain, pour n'en rien dire
» de plus, et vous en tirez une conséquence hasardée. Et moi,
» je ne suppose pas, mais j'affirme que l'homme, les grands
» animaux, les plantes d'un ordre supérieur, naissent les uns
» des autres par voie de génération et de germination, et
» j'en conclus que les animalcules naissent de même, c'est-à-
» dire, les uns des autres, quel que soit le mode de reproduc-
» tion, et j'ai pour principe un fait incontestable, et pour
» conséquence une analogie irrésistible. Vous ne trouvez
» pas rigoureusement impossible de rapprocher la première
» production de l'homme et des grands animaux de celle
» des animalcules microscopiques, et je trouve souveraine-
» ment raisonnable de rapprocher la première production
» des animalcules microscopiques de la production ac-
» tuelle de l'homme et des grands animaux. Qu'importe
» que votre microscope n'ait pas pu saisir ou la différence des
» sexes ou leur union, et la production même des embryons?
» les bornes de votre instrument sont-elles les bornes de la
» nature? N'eût-on pas été fondé, avant l'invention des mi-
» croscopes, à regarder comme fabuleuse l'existence d'ani-
» maux mille fois plus petits qu'un ciron, et pouvons-nous
» affirmer que des yeux plus perçants que les nôtres, ou
» armés d'instruments plus parfaits, n'apercevraient pas un
» monde d'animaux plus petits encore? Si le germe d'un grand
» arbre n'est qu'un infiniment petit comparé à l'arbre lui-
» même, le germe ou l'œuf d'un animalcule sera un infiniment
» plus petit qui se dérobera à toutes les observations, et la di-
» visibilité de la matière à l'infini ne reçoit-elle pas ici sa plus
» juste, sa plus rigoureuse application? Si je n'aperçois, par
» aucun moyen, l'œuf d'où sort le plus petit insecte qu'on
» puisse imaginer, ma raison conçoit que cet œuf ayant deux
» bouts et quatre côtés, il peut y avoir encore des œufs beau-
» coup plus petits; et peut-être cette idée de divisibilité indé-
» finie de la matière, où nos sens trouvent sitôt des bornes,

» et où notre raison ne saurait en assigner, n'a-t-elle d'autre » objet que de nous faire comprendre la possibilité de la re- » production des êtres les plus petits par les mêmes voies que » celles qui assurent sous nos yeux la reproduction des plus » grandes espèces. »

En un mot, tous les animaux, même dans les plus petites espèces, naissent sous nos yeux les uns des autres, quoique de manières différentes. Dans certaines espèces, les sexes sont distingués; dans d'autres espèces ils sont réunis dans le même individu, quelquefois ils ne sont pas même aperçus, et l'animal se multiplie ou paraît se multiplier, comme certaines plantes, par bouture. Mais enfin, tous les animaux ovipares ou vivipares naissent les uns des autres, et l'analogie, cette raison universelle de jugement, « qui montre à l'intelligence ce que » le corps ne peut sentir, » disent eux-mêmes les auteurs du *Nouveau Dictionnaire,* raison plus puissante encore lorsqu'il s'agit des ouvrages de la nature, dont la devise est, selon M. Haüy, « économie et simplicité dans les moyens; richesse » et variété dans les effets; » l'analogie plus sûre, sinon que l'observation, au moins que l'observateur, autorise la raison à rejeter du plan de la nature toutes ces naissances spontanées par les seules forces de la matière. Il est même digne de remarque que le célèbre physicien que je viens de citer a fait au règne minéral l'application la plus heureuse de son principe sur l'*économie* et la *simplicité* des moyens qu'emploie la nature, puisqu'il a démontré que, dans la cristallisation des substances, elle donnait constamment dans chaque espèce aux cristaux les plus petits, et qu'on peut appeler aussi microscopiques, la même forme qu'aux plus grands, et les composait tous, dans chaque genre, d'éléments *solides* semblables, qui en sont comme le germe, et qui constituent pour ces corps une forme semblable de génération. Dans le règne végétal, les espèces les plus petites *sont similaires* avec les plus grandes. Un arbuste, une fleur a ses racines, sa tige, ses feuilles, ses fruits ou ses graines, comme le chêne ou le noyer. Elle naît, croît et se conserve

par les mêmes moyens : pourquoi la matière se serait-elle écartée, dans le seul règne animal, de son économie et de sa simplicité ordinaires; et tandis qu'elle fait naître les uns des autres, et venir d'un germe déposé dans le corps d'un animal et fécondé par un agent quelconque tous les animaux que nous pouvons apercevoir, pourquoi se serait-elle, sans nécessité, réservé la formation directe d'un ordre d'animaux qui se dérobent à nos yeux, et aurait-elle ainsi compliqué sa marche sans accroître ses résultats?

En vain l'auteur des Rapports nous promet *une suite des belles expériences* sur la *génération spontanée* des animaux, désavouée jusqu'à nos jours par une saine physique; ces expériences, qu'il est toujours utile d'annoncer (sauf à ne plus parler du résultat, s'il n'est pas satisfaisant), sont toujours et nécessairement incomplètes, parce qu'il n'est au pouvoir d'aucune industrie humaine de soustraire la matière en infusion ou en dissolution à l'influence de l'air, véhicule de beaucoup de germes, de manière à être assuré qu'elle n'en contienne aucun, précédemment à l'expérience, que l'action de l'air ou de tout autre agent puisse développer après qu'elle est faite. Et, par exemple, il est probable que les vers de farine existent en œuf dans le grain de blé, où leur extrême petitesse les conserve entiers sous la pression de la meule, et qu'elle peut encore les conserver dans la farine, malgré la fermentation de la pâte ou même la cuisson du pain. On a même une preuve ou une présomption de l'indestructibilité des germes dans ce qui arrive aux graines céréales ou légumineuses, qui, quoique rongées par les insectes au point de ne plus offrir que l'enveloppe, ne laissent pas de lever une fois qu'elles sont semées; et l'on peut croire que les germes ou les œufs, encore plus petits, des animaux microscopiques, peuvent échapper à des causes de destruction encore plus puissantes.

Il n'est pas inutile d'observer que, malgré le grand rôle qu'on fait jouer aux animalcules *infusoires* pour pouvoir en conclure la production semblable des plus grands animaux à

l'origine des choses, les animalcules qu'on avait cru apercevoir là où ils devraient naturellement se trouver pour produire l'homme, et sur lesquels on avait élevé tant de systèmes, ont perdu tout crédit dans la physiologie moderne; et certes, quelque importance qu'attachent nos savants à ce monde microscopique, il est difficile de penser que la nature qu'ils font si bonne et si sage, ait réservé ses vérités les plus hautes pour le microscope, et qu'elle ne montre à nos yeux que des illusions.

Quoi qu'il en soit, si les hommes et les grands animaux, venus primitivement, comme les animalcules microscopiques, de la matière en fermentation, ne se produisent aujourd'hui que par voie de génération, comment s'est opéré ce prodigieux changement? Si la génération n'est pas entrée dans le plan primitif de la nature, comment est-elle devenue, dans son plan secondaire, le moyen unique et constant de perpétuer les espèces? Ces germes animaux, dont la terre alors était l'*utérus,* et que fécondait la chaleur du soleil, comment se trouvent-ils aujourd'hui dans le corps des animaux, et sont-ils fécondés par des moyens qui n'ont aucun rapport avec les moyens primitifs? Quand la matière avait au commencement des moyens *directs* de produire l'homme et les grands animaux, pourquoi a-t-elle surchargé cette opération si simple des laborieux mystères de la différence des sexes, de leur union, de la fécondation, de la génération, de l'enfantement, de l'incubation? Les sexes sont-ils aussi dans les plantes, comme dans les animaux, une arrière-pensée de la *nature*, et comme une *variante* de son grand ouvrage? On trouve à de grandes profondeurs des dépouilles d'animaux monstrueux, terrestres ou marins, dont l'espèce a disparu. Pourquoi leurs germes ne se trouvent-ils plus dans l'*utérus* de la terre, *dont la jeunesse est éternelle* et *la fécondité inépuisable?* Et ne serait-ce pas plutôt que la reproduction de l'espèce ayant toujours été confiée aux individus, l'espèce a fini, parce que les individus ont péri par quelque cause qui nous est inconnue? A moins qu'on ne suppose, avec le nou-

veau *Dictionnaire d'Histoire naturelle,* que ces grands animaux, ayant accompli la tendance qui les entraîne tous vers le dernier degré et le plus parfait de l'animalité *par une sorte de gravitation vitale,* sont devenus l'espèce humaine des contrées qu'ils habitaient.

Mais si, la génération n'était pas dans le premier plan de la nature, la paternité, la filiation, n'y étaient pas davantage. La société, qui n'est que le développement de l'une et de l'autre, n'y était pas non plus : la société même domestique est donc purement factice et adventive, et J. J. Rousseau a eu raison de dire que la société n'est pas dans la nature..... Il fut donc un temps où l'homme était aussi étranger à l'homme qu'un arbre, dans une forêt, à l'arbre qui s'élève auprès de lui. Il n'y avait entre eux ni rapports ni affections. Comme les hommes de *Deucalion* et de *Pyrrha,* nés de la terre, ils en avaient l'insensibilité, la philosophie, ramenée aux extravagances de la fable, put dire comme elle : *Inde homines nati, durum genus.*

Ce qu'il y a de plus étrange dans ces systèmes, c'est l'expression abstraite et le jargon métaphysique dont on les revêt, pour couvrir le ridicule des idées par le faste des mots. Je pourrais renvoyer le lecteur à un passage déjà cité au commencement de ce chapitre; je préfère le répéter ici.

« Tous les animaux, toutes les plantes, ne sont que des mo-
» difications d'un animal, d'un végétal originaire. Le règne
» animal n'est en quelque sorte qu'un animal unique, mais
» varié et composé d'une multitude d'individus tous dépen-
» dants de la même origine. — Les êtres les plus imparfaits
» aspirent à une nature plus parfaite. — C'est pourquoi les
» espèces remontent sans cesse à la chaîne des êtres par une
» sorte de gravitation vitale. — Les animaux tendent tous à
» l'homme, les végétaux aspirent tous à l'animalité, les miné-
» raux cherchent à se rapprocher du végétal. Notre monde est
» une sorte de grand polypier dont les êtres vivants sont les
» animalcules, et nous sommes des espèces de parasites, de
» cirons, de même que nous voyons une foule de pucerons,

» de lichens, de mousses et d'autres races, qui vivent aux dé-
» pens des arbres. »

Ce qui paraît avoir mis ces naturalistes sur la voie d'une idée aussi extraordinaire que celle d'un grand animal, prototype de tous les animaux, d'un grand végétal, prototype de tous les végétaux, est qu'ils ont observé des organes ou plutôt des facultés semblables pour l'assimilation des substances, la digestion, la sécrétion, la circulation, même la reproduction, dans les grands animaux et dans les plus petits, ainsi que dans les végétaux. Mais il suffit d'une réflexion tout à fait naturelle pour expliquer ce phénomène et faire disparaître les conséquences qu'on en a voulu tirer. C'est que tous les animaux, grands et petits, et même tous les végétaux, formés des mêmes éléments, vivant sur le même sol, plongés dans les mêmes *milieux,* respirant le même air, animés par le même calorique, éclairés de la même lumière, soumis aux mêmes influences de la part des mêmes agents, logés, en un mot, dans la même habitation, et assis, pour ainsi dire, à la même table, ont dû nécessairement être pourvus d'organes semblables, pour exécuter des fonctions semblables sur un sujet semblable, pour respirer, voir, manger, digérer, se mouvoir, etc. On ne peut pas plus conclure de ces ressemblances générales dans l'animalité et la vitalité, la confusion originaire des espèces, qu'on ne peut conclure, dans chaque espèce, des caractères généraux qui sont communs à tous les individus, la confusion absolue de ces mêmes individus. Chaque espèce d'animaux pourra tout au plus être considérée comme un individu de l'animalité générale, comme chaque animal est un individu d'une espèce particulière. Cette distinction originaire et indestructible des espèces, des races, des individus, paraît être la volonté la plus constante de la nature, puisque, si elle souffre que quelques espèces différentes entre elles, mais rapprochées par des caractères essentiels, comme celles du cheval et de l'âne, s'unissent passagèrement, elle leur permet de produire un individu, et leur défend de former une nouvelle espèce. Cette distinction

des espèces et leur fixité est, pour ainsi dire, un monument de la nature et le fait le plus authentique de son histoire; les espèces décrites par les plus anciens naturalistes se trouvent sous nos yeux avec leurs mêmes caractères. « Depuis long-
» temp, lit-on dans le Rapport sur les collections d'histoire
» naturelle rapportées d'Égypte, on désirait savoir si les es-
» pèces changaient de forme par la suite du temps... Jamais
» on ne fut mieux à portée de décider pour grand nombre
» d'espèces remarquables et pour plusieurs milliers d'autres.
» Il semble que la superstition des anciens Égyptiens eût été
» inspirée par la nature, dans la vue de laisser un monument
» de son histoire... On ne peut maîtriser les élans de son
» imagination, lorsqu'on voit encore conservé, avec ses moin-
» dres os et ses moindres poils, et parfaitement reconnaissa-
» ble, tel animal qui avait, il y a deux ou trois mille ans, dans
» Thèbes ou dans Memphis, des prêtres et des autels. » La distinction des espèces est le fondement de l'étude des choses naturelles, et le seul fil qui puisse nous guider dans ce labyrinthe; et c'est à la recherche des caractères qui séparent les espèces ou les rapprochent, et qui servent à distinguer les races et à classer les individus, que les savants consacrent leurs veilles. Ainsi, on distingue les animaux en *bipèdes* et *quadrupèdes,* en *fissipèdes* ou *solipèdes*, en herbivores, granivores ou carnivores, selon qu'on fait attention au nombre ou à la forme de leurs pieds, ou à la qualité des substances dont ils se nourrissent.

Non-seulement on suppose un animal originaire, prototype de tous les végétaux; mais, à le bien prendre, on ne fait de tous les êtres, animaux, végétaux, minéraux, qu'un être, un *grand tout*, puisque toutes les espèces étant déterminées les unes vers les autres par une « sorte de *gravitation vitale,* les
» minéraux *cherchent* à se *rapprocher* du végétal, les végé-
» taux *aspirent* tous à l'animalité, et les animaux *tendent* tous
» à l'homme, dernier degré et le plus parfait de l'animalité. »
Tout doit donc finir par être homme, ou cet *effort,* ce *vœu,*

cette *tendance* de la nature serait sans effet, et son énergie sans puissance; ce qu'on ne peut supposer, et qui est même incompatible avec l'idée de la nature infiniment active, *éternellement jeune*, et *inépuisablement féconde*. Cette conclusion est rigoureusement nécessaire, car cette tendance doit être finie dans sa durée, puisqu'elle s'exerce sur un sujet fini dans son étendue, je veux dire sur notre globe, dont les dimensions sont connues et la solidité calculée. Il doit donc arriver un temps où l'homme sera seul, et où il n'y aura ni d'autre animal, ni même de végétal et de minéral sur la terre; qu'il n'y aura pas même de terre, puisque la terre elle-même tend aussi bien à se convertir en minéral que le minéral à devenir végétal, le végétal à devenir animal, tout animal à devenir homme.

Mais enfin, cette force d'animalisation, qui pousse de proche en proche toutes les espèces végétales vers l'animalité, et tous les animaux vers l'homme, finie dans son action sur notre globe, puisque notre globe est fini dans son étendue, est infinie dans son intensité, puisque, dans ce même système, la nature est éternelle. Et comment cette force infinie, qui agit sans cesse autour de nous, n'a-t-elle encore été aperçue que de nos jours, et par quelques savants? Comment aucun fait constant et palpable ne l'a-t-il pas dévoilée? par quelle fatalité sommes-nous encore réduits aux conjectures sur des faits aussi anciens que le monde, aussi multipliés que les individus de toutes les espèces minérales, végétales, animales, et comment voyons-nous, depuis Aristote et Salomon, les mêmes espèces d'animaux et de plantes se reproduire constamment avec les mêmes caractères qui les distinguent? Cette tendance n'agit sur chaque espèce, pour la faire passer à un degré supérieur, qu'en agissant dans tous les individus de cette espèce, puisque l'espèce n'est qu'une abstraction qui désigne une collection d'individus distingués tous, par certains caractères, d'une autre collection d'individus formant une autre espèce. Eh bien! a-t-on jamais pu surprendre un seul individu d'une espèce végétale à son passage définitif à l'espèce animale, ou

quelque animal brute à sa transformation en individu de l'espèce humaine? A-t-on jamais entendu parler de quelque végétal ou de quelque animal qui, au bout du temps fixé à sa durée, n'ait pas fini avec les mêmes caractères qu'il avait reçus à sa naissance; de quelque animal dans lequel un développement de ses parties, s'il était plus petit que l'homme, ou un rétrécissement, s'il était plus grand, ait annoncé une disposition prochaine à revêtir la forme humaine; et si, depuis six mille ans, qui sont quelque chose dans la durée d'un globe de quelques mille lieues de circonférence, on n'a pas aperçu la moindre transmutation de ce genre; si l'on ne trouve aucune trace d'un fait aussi merveilleux dans les antiques traditions des peuples; si, même dans leurs livres de morale les plus anciens, on ne remarque aucune allusion à une opinion qui devait avoir une si grande influence sur la morale, quand est-ce donc que cette tendance naturelle a son effet, et que le spectacle commence?

Mais s'il y a dans la matière une force d'animalisation qui tend à faire passer tous les végétaux à l'espèce animale, et à confondre à la fin tous les animaux en une seule espèce, il y a bien certainement aussi une force de végétation et de génération, qui tend à conserver à chaque espèce végétale et animale les caractères qui lui sont propres. La tendance à l'animalité est apparente au microscope, je le veux; mais la force de végétation et de génération, nous la voyons tous de nos yeux : et comment et pourquoi, dans la matière, deux forces, je ne dis pas inégales, mais opposées, et qui s'éloignent l'une de l'autre à une distance infinie?

Tous les principes que nous avons combattus sur les générations spontanées par l'énergie de la nature, sur les ébauches d'hommes et d'animaux, développés par succession de temps, jusqu'à leur organisation actuelle; sur la confusion originaire des espèces, et leur distinction subséquente et adventive; sur l'intelligence, produit final de l'organisation physique; sur les changements sans fin que, dans une longue succession de siè-

cles, le monde et tous les êtres qu'il renferme, ont dû subir, et qui ont successivement amené des altérations aux formes primitives, et la composition de formes nouvelles; tous ces principes, dis-je, sont rappelés et présentés comme des axiomes dans un ouvrage récent, intitulé : *Philosophie zoologique* (deux mots bizarrement accouplés et étonnés de se trouver ensemble).

« 1° Tous les corps organisés de notre globe sont de véri-
» tables productions de la nature, qu'elle a successivement
» exécutées *à la suite de beaucoup de temps.*

» 2° Dans sa marche, la nature a commencé et recommence
» encore tous les jours, pour former les corps organisés les
» plus simples, et elle ne forme *directement* que ceux-là, c'est-
» à-dire, les premières ébauches de l'organisation qu'on a dé-
» signées par l'expression de *générations spontanées.*

» 3° Les premières ébauches de l'animal et du végétal étant
» formées *dans les lieux et dans les circonstances convenables,*
» les facultés d'une vie commençante et d'un mouvement
» organique établi ont nécessairement développé peu à peu
» les organes, et, *avec le temps,* elles les ont diversifiés, ainsi
» que les parties.

» 4° La faculté d'accroissement dans chaque portion du
» corps organisé étant inhérente aux premiers effets de la vie,
» elle a donné lieu aux différents modes de multiplication et
» de régénération des individus, et par là les progrès acquis
» dans la composition de l'organisation, dans la forme et la
» diversité des parties, ont été conservés.

» 5° *A l'aide d'un temps suffisant, des circonstances qui ont*
» *été nécessairement favorables,* et des changements que tous
» les points de la surface du globe ont successivement subis
» dans leur état, en un mot, du pouvoir qu'ont les nouvelles
» situations et les nouvelles habitudes pour modifier les or-
» ganes des corps doués de la vie, tous ceux qui existent main-
» tenant ont été insensiblement formés tels que nous les
» voyons.

» 6° Enfin, d'après un ordre semblable de choses, les corps » vivants ayant éprouvé chacun des changements plus ou » moins grands dans l'état de leur organisation et de leurs » parties, ce qu'on nomme *espèce* parmi eux a été insensible- » ment et successivement ainsi formé, et n'a qu'une *consis-* » *tance relative, et ne peut être aussi ancien que la nature.* »

Il n'est pas une seule de ces propositions gratuites dont la réfutation ne fournît la matière d'un volume, quoique, à vrai dire, il fût difficile de raisonner et impossible de conclure avec un écrivain qui, supposant sans cesse, pour l'exécution de ses hypothèses, *beaucoup de temps, un temps suffisant, des lieux favorables, des circonstances convenables*, et imaginant au besoin, dans tout ce qui existe, des *changements* et des *bouleversements*, finirait, s'il était pressé, par demander l'éternité toute entière, et un autre univers que celui qui nous est connu, et qu'il ferait tout exprès pour ses systèmes.

Heureusement la raison peut sortir à moins de frais du labyrinthe où l'erreur voudrait l'engager; elle a des motifs de jugement plus sûrs et même plus expéditifs, et elle peut, comme je l'ai observé ailleurs, réduire une hypothèse toute entière, quelque compliquée qu'elle paraisse, à un point précis, à un principe unique, dont il est facile d'apercevoir l'erreur ou la vérité.

La question entre les matérialistes et leurs adversaires sur l'origine des êtres animés, réduite donc aux termes les plus simples, consiste à savoir si l'on peut admettre dans la matière des mouvements *spontanés*, ou si l'on ne doit y reconnaître que des mouvements communiqués.

Cette question de physique est tout à fait semblable à la question morale du langage inventé par l'homme, et par conséquent spontané dans l'espèce humaine ou communiqué par un être supérieur à l'homme : l'une et l'autre questions partagent la philosophie en deux systèmes, l'un de ceux qui disent que tout, au physique comme au moral, s'est fait soi-même par sa propre énergie, sans raison et sans cause; l'autre de

ceux qui croient que tout a été fait, et que la cause des êtres en est en même temps la raison.

La question du mouvement spontané, ou du mouvement communiqué, appartient à la fois à la physique et à la philosophie, et elle peut être traitée à la fois par l'observation des faits et par le raisonnement. Je ne parle pas d'autorités, pour ne pas exposer les noms de Bacon, de Descartes, de Leibnitz, de Newton, d'Euler, de Pascal, de Malebranche, d'Arnaud, de Nicole, à être mis en parallèle avec ceux d'Épicure et de Lucrèce.

Or, avons-nous aucune expérience d'un mouvement *spontané?* La nature entière nous fournit-elle quelques observations dont nous puissions conclure la spontanéité du mouvement, et sans cause assignable? Si même nous voyons dans les corps quelques mouvements dont la cause ne soit pas connue, ne recourons-nous pas, pour l'expliquer, à des causes hypothétiques, comme pour les tremblements de terre et l'éruption des volcans, les effets de l'électricité ou du magnétisme, que nous attribuons à la raréfaction des vapeurs, à la combinaison des gaz, à l'inflammation des pyrites, à la présence d'un fluide! Dira-t-on que le mouvement n'est spontané que dans les molécules de la matière, et non dans les corps? Mais une molécule de matière est une portion de matière comme tout autre corps; elle est moins qu'un autre corps, mais elle n'est pas un néant de corps, et en sa qualité de corps, elle reçoit le mouvement, et le transmet en raison de sa vitesse et de sa densité.

Une pierre de plusieurs quintaux, que lance un volcan, est un infiniment petit, relativement à la masse entière du volcan, quoiqu'elle soit un corps relativement à nous; et cependant, si nous voyions cette pierre se mouvoir d'elle-même, et sans que nous puissions assigner un moteur à son mouvement, nous le regarderions comme un prodige et une dérogation aux lois constantes de la nature. Le plus grand corps n'est, après tout, comme le plus petit, qu'un composé de molécules; et comment peut-on supposer le corps entier en repos, lorsque toutes ses

parties intégrantes sont en mouvement? Et quand on supposerait que les molécules qui sont au centre du corps ont perdu leur mouvement par la pression qu'elles souffrent, à quelle cause attribuer le repos des molécules qui sont à la surface, et comment ont-elles changé leur mouvement propre et spontané pour la force d'adhérence qui les retient à la superficie du corps? Si le mouvement des molécules qui composent les corps est *spontané*, il n'y a aucune raison à l'état de repos où nous voyons les corps eux-mêmes, aucune raison à leur consistance, car la force d'adhésion est incompatible avec le mouvement *spontané* en tout sens; aucune raison au plus ou au moins de mouvement, aucune raison à la cessation du mouvement. Le mouvement né spontanément finirait, s'il pouvait finir, spontanément aussi; mais le mouvement, une fois donné, ne finit que par la résistance qu'il éprouve, preuve qu'il n'a pu naître que par une impulsion. Ainsi la raison ne conçoit pas plus la possibilité du mouvement *spontané* dans quelque partie que ce soit de la matière, que les sens n'en perçoivent l'existence : elle voit le mouvement comme une quantité constante ou non, dans la nature, mais qui se partage entre tous les corps, qui le reçoivent en proportion de leur masse et de leur densité, qui le transmettent en raison de leur vitesse, qui le communiquent ou le reçoivent dans la direction qui leur a été donnée, et forcés d'obéir à deux directions, en prennent une moyenne composée des deux autres, et enfin, perdent leur mouvement en le communiquant à d'autres corps qu'ils rencontrent : en sorte qu'aucun autre effet dans la nature ne montre avec plus d'évidence l'état de *passivité* ou d'inertie dans les corps, et leur indifférence au mouvement ou au repos, et à la quantité du mouvement comme à sa direction.

La raison, forte de ces données constantes, sensibles, évidentes, s'élevant à des considérations plus générales, et au-dessus de la physique même, à ce point où se rencontrent et se confondent les vérités premières du monde physique et du monde rationnel, fondement de toute perception distincte, et

même de toute observation raisonnable; la raison ne voit dans un mouvement spontané qu'un *effet* sans *cause,* c'est-à-dire, une idée contradictoire dans son expression, et par conséquent une idée impossible.

Ainsi, toutes nos idées dans l'ordre rationnel, même toutes nos opérations dans l'ordre industriel, nous offrent des notions claires et distinctes de mouvements communiqués, et aucune de mouvements spontanés; et la théorie et la pratique entière de la mécanique ne sont autre chose que la théorie et la pratique de la communication des mouvements.

Si quelque chose pouvait nous donner une idée de mouvement *spontané*, ce serait peut-être notre pensée qui semble naître dans notre esprit d'elle-même, et indépendamment de notre volonté; et cependant notre pensée elle-même n'est pas plus spontannée que nos actions; et comme nos mouvements même les moins délibérés, ont toujours quelque cause en nous ou hors de nous, qui donne l'impulsion à nos muscles, notre pensée aussi, même la plus involontaire, est toujours déterminée par quelque expression entendue ou rappelée, par quelque sensation actuelle ou précédente. Il n'y a rien d'absolument spontané, pas plus au physique qu'au moral, et tout, à nos yeux comme pour notre raison, dans le monde des mouvements comme dans le monde des actions et des rapports, tout est succession qui a une origine, progression qui a un premier terme, génération qui a un auteur.

En un mot, l'expérience n'admet pas de mouvement particulier et local sans moteur particulier, et la raison, qui est expérience et analogie, ne saurait admettre de mouvement général sans moteur général; et la physique ne doit pas plutôt faire les hypothèses contre la raison, que la raison ne doit faire des raisonnements contre l'expérience. L'énergie de la matière, que l'on veut nous donner comme la cause première du mouvement, est un mot vide de sens, si on l'entend autrement que d'une plus grande intensité de force et de mouvement reçus. Entendue dans le sens d'une force propre, innée, spontanée, *énergie*

est une qualité occulte que la raison ne saurait comprendre, que l'observation ne saurait constater : disons mieux, une absurdité, puisque donner l'énergie de la matière pour cause au mouvement de la matière, c'est dire que la matière est le moteur de la matière; c'est donner à l'effet l'effet lui-même pour cause, et aller à la fois contre l'observation de tous les jours, et contre la raison de tous les siècles. Si les molécules sont des corps, elles ont toutes les propriétés des corps; elles sont *mobiles,* puisqu'elles sont étendues, et ne sont pas par elles-mêmes *moteurs;* et si elles ne sont pas des corps, que sont-elles donc, et à quel titre peuvent-elles trouver place dans la matière? S'il était permis de raisonner à la fois contre l'observation et contre la raison, de ne tenir aucun compte des faits les plus constants, et des doctrines les plus accréditées, il faudrait fermer les livres, et laisser l'homme à son ignorance native, qui, pour le conduire, est préférable à une raison corrompue.

Il est digne de remarque que, dans le temps où l'on déclame avec le plus d'amertume contre la métaphysique, qui a pour objet les choses qui ne tombent pas sous les sens, on veuille à toute force l'appliquer à la physique, chercher des principes là où il n'y a que des faits, et des généralités dans une chose toute de détails. Si je nomme l'ordre, la raison, la justice, la vérité, le pouvoir, les devoirs, je trouve tous les esprits prévenus de ces idées générales; je m'entends moi-même, et je suis entendu des autres. Tous les hommes s'entendent entre eux sur les principes, même lorsqu'ils différeraient les uns des autres sur quelques applications; et la société toute entière n'est pas autre chose que le consentement universel à ces idées générales : voilà la métaphysique. Les hommes ont observé la terre, le ciel, les minéraux, les végétaux, les animaux, etc.; ils ont connu les lois du mouvement, les propriétés des diverses substances, l'usage auquel ils pouvaient les employer, etc. : voilà la physique et ses différentes branches. Mais quand je parle de la force d'*animalisation,* de la *tendance à l'animalité,* de la *gravitation vitale,* d'animal prototype et *végétal originaire,* et au-

tres hypothèses du même genre, je ne pose pas des faits que l'on puisse observer; je n'énonce pas des idées générales sur lesquelles on puisse s'accorder, mais des abstractions sur lesquelles on peut disputer sans fin : je ne présente rien de palpable à l'expérience, rien de vrai à la raison; je ne fais ni physique ni métaphysique; je ne dis que des mots, mais des mots dangereux, parce qu'ils n'expriment aucune idée; des mots qui décréditent la science qui les emploie, et qui faussent l'esprit qui les reçoit : je ne fais, en un mot, que détourner la physique de son véritable objet, et jeter des doutes sur la morale.

Il faut le dire, ces prétendus amis de la nature jouissent moins de ses bienfaits qu'ils n'étudient ses faiblesses, et ils l'espionnent plutôt qu'ils ne l'observent : ils ne cherchent *à prendre la nature sur le fait,* comme ils le disent souvent, que pour la trouver en *flagrant délit,* et la surprendre, s'il était possible, dans quelque écart bien monstrueux, dans quelque grand scandale, d'où ils puissent conclure le hasard de ses opérations et le désordre de ses plans. Comme les enfants du patriarche, loin de couvrir avec respect la nudité de leur père, s'ils le surprenaient livré au sommeil, ils dévoileraient sa honte à tous les yeux, et triompheraient de l'avoir déshonoré : triste disposition qui ôte toute utilité au talent et toute dignité à la science, et qui flétrit l'étude la plus agréable, et les jouissances les plus pures!

Heureusement c'est dans un autre esprit, et avec d'autres connaissances, que les vrais amants de la nature et les maîtres de la science, les Newton, les Leibnitz, les Haller, les Stahl, les Ch. Bonnet, ont étudié ses lois, et observé les faits qu'elle nous présente. Parvenus aux bornes qui séparent le monde physique du monde rationnel, ils portaient un regard également assuré sur l'un et sur l'autre. Si, par la force de leur intelligence, ils découvraient les lois générales de la nature, ils croyaient, par les lumières de leur raison, au législateur suprême, auteur et conservateur de la nature, comme à une loi plus générale encore de l'ordre universel : ces axiomes d'é-

ternelle vérité, *il n'y a pas d'effet sans cause, ni de cause sans intelligence, nul corps ne se peut mouvoir lui-même*[1], étaient à leurs yeux plus certains que les lois même du mouvement, les calculs de la géométrie, ou les faits de la physiologie; et jamais ils ne pensèrent que, pour établir un système de physique, il fût nécessaire de saper les fondements de la morale, et que, pour expliquer l'homme, il fallût renverser la société.

Voilà donc les systèmes abjects que l'on essaie depuis longtemps de mettre à la place de ces croyances généreuses qui ont subjugué les meilleurs esprits, et formé la raison des peuples les plus éclairés. Fille unique sur la terre de l'intelligence suprême, l'espèce humaine voyait avec orgueil cette aïeule auguste à la tête de sa noble généalogie, l'homme en retraçait, quoiqu'à une distance infinie, l'intelligence dans sa raison, la puissance dans ses œuvres, la bonté dans ses affections, l'immensité même dans ses désirs, et jusque dans ses yeux, et sur son front, on retrouvait quelque empreinte de sa céleste origine. Soumis à de grands devoirs, parce qu'il était appelé à de hautes destinées, il avait reçu, et les lois qui lui enseignent ses devoirs, et ce sentiment infini de bonheur et de perfection qui l'avertit de ses destinées, et des écrits divins, *Testament* du père commun, contenaient à la fois les preuves de sa descendance, les titres de sa dignité, et les règles de sa conduite. Usufruitier de l'univers, héritier substitué de génération en génération à ce noble patrimoine, il y régnait comme le premier né de la création, et rendait hommage à la supériorité de son esprit. Qu'y avait-il dans ces croyances d'indigne de la raison humaine, ou de funeste à la société? Quels motifs plus puissants l'homme pouvait-il désirer à ses vertus? quel frein plus efficace pour ses passions? quel fondement plus stable à ses lois? quelle règle plus sûre et plus droite pour ses mœurs? Qui jamais eût pu croire que l'homme aspirerait à descendre

[1] Voyez dans la *Logique de Port-Royal*, ch. VI.

de ce haut rang, qu'il emploierait ses lumières à nier sa propre grandeur, et que, las d'être appelé le fils du Très-Haut, il dirait réellement, et sans figure, à la pourriture : « Vous m'avez en- » gendré; et aux vers : Vous êtes mes frères[1]? » Un vil limon s'est échauffé, un animalcule s'en est dégagé par la fermentation; il est devenu plante, poisson, oiseau, quadrupède, homme enfin : voilà l'homme, insecte parvenu à force de ramper, qui longtemps a méconnu son origine, et voulu faire oublier sa bassesse. Si vous me demandez comment l'intelligence a pu animer ses organes..... ses pates sont devenues des mains, son front s'est élevé, son nez s'est distingué de sa bouche, l'angle facial est devenu plus obtus, et il a pensé, il a inventé Dieu, les lois, les arts, la société; il a étudié la nature, il s'est étudié lui-même, et à force de s'étudier, il s'est ignoré. Egaré dans de vaines hypothèses, il n'a pas compris sa propre grandeur, et en s'assimilant aux bêtes les plus stupides, il est devenu tout semblable à elles; *homo* dit le psalmiste, *cùm in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.*

En effet, si l'on dépouillait ces tristes systèmes de tout ce que l'art emploie pour les embellir ou les déguiser, de l'élégance du style, du mérite facile de quelque érudition, de ces grands mots que les uns prennent pour de grandes pensées, et de ces raisonnements que les autres prennent pour des raisons; si ces étranges opinions, réduites à leurs termes les plus simples, étaient présentées sans cette vaine parure, et forcées de se montrer dans toute leur nudité, « on serait toujours » étonné, dit le savant P. Berthier, de la confiance hautaine » avec laquelle on les avance, et de la basse facilité avec la- » quelle on les reçoit. »

Disons-le donc : l'homme a commencé, puisque l'homme finit. Il a commencé sous la forme physique qui le distingue des animaux, et avec l'intelligence qui l'en sépare; il a com-

[1] Job. chap. XVII.

mencé mâle et femelle, pour se perpétuer par l'union des sexes, puisqu'aucun mouvement spontané de la matière, agissant, comme on le suppose, sans autre modérateur que lui-même, ne pourrait arrêter les espèces à cette mesure précise et constante d'organisation particulière qui les distingue les unes des autres, qui distingue éminemment entre toutes les autres, l'espèce humaine, et qui attache constamment la reproduction des espèces et leur perpétuité à l'ordre merveilleux de la distinction des sexes, de la génération, de la fécondation, etc. L'homme a produit son semblable, pour former avec lui une société, et une première famille a pu peupler l'univers, puisqu'une seule famille pourrait le peupler encore. Tout annonce dans son être moral, dans son être physique, et dans les facultés, les fonctions et les rapports de tous deux, sagesse dans le plan, puissance dans l'exécution. Effet intelligent lui-même, il est non *égal*, mais *semblable* à la cause intelligente qui l'a produit et fait à son image, et cette croyance immémoriale est, pour l'espèce humaine, la plus universelle des traditions, ou, pour mieux dire, le plus constant des souvenirs; les livres saints n'en disent pas davantage, et lorqu'ils ajoutent que Dieu forma le corps de l'homme du limon de la terre, et l'anima d'un souffle de vie, ils ne nous apprennent rien sur sa nature que nous ne connaissions, même par l'expérience, puisque nous voyons l'homme vivre, sentir et penser, et son corps, soumis à la décomposition, se résoudre en éléments terrestres, qui retournent à la terre d'où ils ont été tirés. Quand l'auteur des *Rapports* dit, pour appuyer son hypothèse, que « des idées » plus justes que nous ne pensons sur la naissance spontanée » de l'homme du sein de la terre, étaient peut-être présentes » aux auteurs des *genèses* que l'antique Asie nous a trans- » mises, lorsqu'ils donnaient la terre pour mère commune à » toutes les natures animées, qui s'agitent et vivent dans son » sein, » il abuse sciemment du récit de la Genèse hébraïque, qui dit que Dieu forma le corps de l'homme de la terre, et non que la terre le forma, et d'ailleurs, sans recourir aux

idées de cet auteur, il est vrai, dans un sens, que la terre est la mère commune de tout ce qui a vie, puisque toute vie végétale ou animale est entretenue par l'action de l'air, du feu, de l'eau, répandus sur la terre ou dans l'atmosphère terrestre, et par les sucs nourriciers tirés de la terre, que les divers êtres organisés *s'assimilent* sous une forme ou sous une autre. Il le répète en finissant ce chapitre, on ne peut admettre, même en physique, la naissance spontanée de l'homme sous sa forme propre ou sous toute autre, sans admettre en métaphysique des mouvements sans moteur, des effets sans cause, un ordre sans législateur. Or, la raison répugne à cette supposition, et le langage même, son plus fidèle interprète, y résiste, puisqu'il distingue le *mouvement* du *moteur*, l'*effet* de la *cause*, en les nommant tous d'une expression propre à chacun d'eux, et qui indique toute seule à l'esprit le rapport de l'un à l'autre.

Si, comme le dit la Logique de Port-Royal, on doit *prendre pour le fondement de toute* évidence l'axiome suivant : « Tout » ce que l'on voit clairement être contenu dans une idée » claire et distincte en peut être affirmé avec vérité, » on peut, on doit même ajouter que l'idée ne nous étant connue que par son expression, « tout ce que l'on voit clairement être contenu » sous des expressions claires, distinctes et universellement » entendues, peut être affirmé avec vérité de l'idée qu'elles ex» priment. » Or, les expressions de *cause* et d'*effet*, de *mouvement* et de *moteur*, sont aussi claires, aussi distinctes, aussi universellement entendues que celles de *tout* et de *partie*, et nous n'avons pas d'autre raison pour affirmer que le *tout* n'est pas la *partie*, et qu'il est plus grand que la *partie*, que celle par laquelle nous affirmons que la *cause* n'est pas l'*effet*, et qu'elle est plus puissante que l'*effet*. Nous voyons, il est vrai, par des expériences particulières sur quelques corps et le rapport de nos sens, que le *tout* n'est pas la *partie;* mais, sans la raison et les expressions qui revêtent les idées de rapports entre les objets même matériels, nous ne pourrions pas les comparer

entre eux, exprimer cette comparaison, raisonner sur leur rapport et en faire une maxime générale.

La physique, science des sens et de l'imagination, ne croit qu'aux existences sensibles, et veut qu'on lui fasse voir et toucher la cause. La métaphysique, science de l'entendement, et qui prend ses notions distinctes dans un ordre plus élevé de vérités, et dans les principes mêmes de toutes choses, a de la cause une certitude supérieure à celle de sa simple existence, puisqu'elle a la certitude de sa *nécessité;* et de là vient que la physique d'un siècle n'est pas toujours celle du siècle suivant, et que les vérités générales, enseignées à un peuple il y a six mille ans, sont les mêmes que celles qu'on nous enseigne aujourd'hui.

CHAPITRE XIII.

DES ANIMAUX.

Il y a peut-être de quoi s'étonner de l'importance qu'on a mise à la question de l'âme des bêtes. Il suffisait sans doute à la dignité de l'espèce humaine, et même à ses besoins, d'étudier les habitudes des animaux, de connaître leurs instincts pour les faire servir à son utilité; et c'était assez pour ce roi de l'univers, de cultiver sa propre raison, sans employer son esprit et son temps à chercher la nature du principe intérieur qui conduit ces êtres qui végètent et qui ne *vivent* pas, et en qui il ne peut apercevoir ni pouvoir sur eux-mêmes, ni devoirs envers les autres.

« L'anatomie des animaux, ou l'anatomie comparée, dit » M. Barthez, est très-importante pour appuyer les observa- » tions déjà faites sur les usages du corps humain, et pour en faire naître de nouvelles.

» Telle partie dont l'utilité nous échappe dans le corps hu- » main, parce qu'elle y est faiblement dessinée et produite » comme par hasard, se montre dans les animaux avec des » variétés de forme et de grandeur qui sont manifestement » relatives aux variétés des besoins et des mouvements de » chaque animal; et le *dessein fondamental* se découvre par » cette diversité d'exécution.

» Baglivi a très-bien dit que, pour assurer plus de commo- » dité au jeu des organes du corps humain, le Créateur semble » avoir seulement ébauché par des coups de pinceau la suite » des mouvements qui s'y exécutent. En effet, dans la mécani- » que du corps humain, les précisions sont négligées, *parce que*

» *les organes sont destinés à être mus par un agent beaucoup*
» *plus libre et plus variable que les agents physiques connus, et*
» *parce qu'ils ont été formés par un artiste sûr du succès et fé-*
» *cond en ressources.* »

Il peut donc être avantageux pour la connaissance de l'homme physique d'étudier l'anatomie et la physiologie des animaux; mais la *psycologie* des bêtes, si l'on peut ainsi parler, quelle peut en être l'utilité? et quelles lumières sur le principe intérieur qui préside à nos actions peut nous fournir la correspondance apparente de l'instinct des brutes avec leurs mouvements, que nous ne trouvions en nous-mêmes, et avec bien plus d'éclat et de certitude dans la connaissance distincte ou plutôt dans le sentiment intime de l'influence évidente de notre volonté sur nos actions?

Quoi qu'il en soit, la question de l'*âme des bêtes,* après avoir été sur les bancs un objet de pure curiosité propre à exercer les esprits, et à fournir un aliment inépuisable aux disputes de l'école, est devenue une arme dangereuse entre les mains des sophistes, qui n'affectent de comparer l'homme à la brute que pour éloigner de son esprit toute idée de rapport et de ressemblance avec la suprême intelligence. Dès qu'ils ont eu avancé que notre faculté de penser était toute entière dans notre organisation, conséquents à eux-mêmes, ils ont supposé une intelligence, sinon égale, du moins semblable à la nôtre, partout où ils ont aperçu une organisation semblable en quelque chose à celle de l'homme, et tous les êtres animés ont été classés dans une série de termes semblables dont le ver et l'homme sont les extrêmes.

La philosophie païenne avait fait une étude particulière des animaux; mais cette étude dut être négligée, lorsque le christianisme, terminant la longue enfance de l'homme, vint l'entretenir de plus hautes pensées, et l'occuper exclusivement de la connaissance de lui-même et de son auteur. Le goût des études physiques se réveilla à la fin de l'autre siècle, ou, pour parler plus juste, à la veille du siècle qui vient de s'écouler, et

bientôt embellie par le style de M. de Buffon, heureux écrivain qui a joui, même de son vivant, de toute sa gloire, l'histoire des animaux, commençant par l'homme physique, prit rang dans nos bibliothèques à côté de l'histoire de l'homme moral ou des sociétés. Les talents de l'historien, la considération personnelle dont il jouissait, la fortune qui suivit ses succès, la plus brillante, je crois, qui eût été faite dans les lettres (et j'en ai donné la raison), plus que tout cela, la tendance secrète des esprits vers l'*animalisme*, contribuèrent à donner à ces connaissances faciles, et sans influence sur la conduite de la vie et l'ordre public, la vogue qu'elles ont conservée, et qui s'est même accrue, comme l'observe l'auteur des *Rapports du physique et du moral de l'homme* : « D'après » la direction que suit depuis trente ans l'esprit humain, dit » cet écrivain, les sciences physiques et naturelles semblent » avoir généralement obtenu le premier pas. »

Cependant, du vivant même de M. de Buffon, ses propres confrères à l'Académie reprirent dans son style un peu trop de pompe, ou même de l'emphase, et un ton généralement peu proportionné au sujet [1] : aujourd'hui qu'il n'est question que de la majesté de la nature, je ne crois pas qu'on trouve le style de cet écrivain trop élevé, mais on lui conteste la science. Des savants, riches de plus d'observations, et qui ont classé les faits dans de nouveaux systèmes, n'accordent plus à M. de Buffon toutes les connaissances que ses contemporains lui attribuèrent. Il a même été question de refaire son ouvrage; et chez la première nation de l'univers pour les productions du génie littéraire dans le genre moral, et qui cependant n'a peut-être pas encore une bonne histoire d'elle-même, on a proposé une nouvelle histoire des animaux comme l'entreprise la plus importante qui pût illustrer une époque fameuse par les plus grands événements.

Jamais, il faut en convenir, on ne réunit pour ce grand

[1] *Mémoires de Marmontel.*

ouvrage plus de facilités et plus de matériaux. On a découvert des familles entières d'animaux existants dans les parties les plus reculées du globe; on en a, sur quelques indices, deviné d'autres qui n'existent plus. On a trouvé des rapports entre les animaux et les végétaux, et même l'observation a montré des espèces singulières dans lesquelles l'animal et le végétal semblent se confondre. Des esprits systématiques ont été au-delà de l'observation, et se sont jetés dans les espaces sans bornes des abstractions et des hypothèses. Las de s'arrêter sur des faits de physique qui ne s'accordent pas toujours avec leurs systèmes de morale, ils ont trouvé plus facile de généraliser, non des idées, mais des images, et de faire ainsi de la métaphysique sur la matière, comme ils avaient fait de la physique sur l'intelligence. On ne voit bientôt plus de végétaux ni d'animaux particuliers, mais un végétal unique, un animal général, *prototype* de tous les animaux. On ne s'arrête pas même à cette opinion toute généralisée qu'elle paraît être, et l'on enseigne *une force de végétation* et *d'animalisation* universellement répandue, qui tend à faire passer successivement le minéral à l'état de végétal, le végétal à l'état d'animal, et l'animal le moins parfait à l'état parfait d'animalité, ou à l'*humanité*, terme extrême de la chaîne des êtres, cercle immense qui commence et finit au néant. La parole restait à l'homme, expression sensible de son intelligence, moyen de sa sociabilité, premier instrument de son industrie, caractère incommunicable de sa prééminence, et voilà qu'on l'attribue aux animaux, qu'on nie même qu'elle appartienne exclusivement à l'homme; et il est assurément digne de remarque que dans le même temps qu'au sein de nos compagnies littéraires, un savant estimable, un peu trop prévenu peut-être pour ses occupations bienfaisantes, avançait, sur la foi de je ne sais quel voyageur, qu'il existait sur quelque point reculé du globe une peuplade qui ne connaissait pas le langage articulé, un autre savant faisait entendre à ses confrères la langue des rossignols et des corbeaux.

« Ainsi, dit Bossuet, l'homme se fait un jeu de plaider » contre lui-même la cause des bêtes... Et quand on entend » dire à Montaigne qu'il y a plus de différence de tel homme » à tel homme que de tel homme à telle bête, on a pitié d'un » si bel esprit, soit qu'il dise sérieusement une chose si ridi- » cule, soit qu'il raille sur une matière qui, d'elle-même, est » si sérieuse. »

Mais enfin, que prétend-on conclure de ce rapprochement, et où veut-on en venir? Lorsque l'on considère d'un côté l'homme, de l'autre les animaux, qui se partagent la possession ou la jouissance de la terre, est-il d'une bonne philosophie de s'arrêter à quelques rapports généraux d'organisation qui, dans le plan simple et vaste de la création, ont dû résulter de l'identité des éléments dont les corps sont formés, des substances qui servent à les nourrir, des agents qui entretiennent leur vie? Une raison forte et sévère peut-elle attacher une grande importance à des ressemblances d'habitudes qui dérivent de quelque similitude dans l'organisation et de besoins communs, et ne doit-elle pas plutôt considérer uniquement les grands traits, les caractères majeurs et ineffaçables qui différencient et distinguent les espèces, malgré tous les rapports d'habitudes, de besoins et d'organisation? Quelle est cette doctrine qui, s'attachant aux seuls caractères physiques communs à tous les êtres animés, écarte toute considération morale du jugement qu'elle porte sur l'homme essentiellement moral, et dans lequel l'être physique, qui est tout dans les animaux, n'est que l'instrument et l'accessoire de l'être intelligent?

Essayons de présenter quelques considérations de ce genre, et voyons s'il n'existe pas entre l'homme et la brute des différences caractéristiques qui ne permettent point de les confondre, pas même de les rapprocher.

Le premier trait qui distingue éminemment l'homme des bêtes est la domination incontestable qu'il exerce sur elles. Dans l'état sauvage, l'homme exerce sur les animaux un em-

pire despotique, et qui n'a d'autre loi que son appétit, ni d'autre but que leur destruction. Plus rapproché d'eux par la simplicité de ses besoins et le peu de culture de son intelligence, et réduit aux faibles moyens qu'elle lui suggère pour les soumettre, il semble se battre avec les animaux à armes égales, et son pouvoir sur ces sujets indociles n'a pas plus d'étendue que sa force physique. Mais le sauvage n'est pas l'homme, il n'est pas même l'homme enfant, il n'est que l'homme dégénéré. Aussi à mesure que la société se perfectionne, l'empire que l'homme obtient sur les animaux est plus monarchique, les moyens qu'il emploie pour les soumettre et les gouverner sont plus industrieux, le but qu'il se propose est plus raisonnable. Leur force, leur agilité, presque toujours supérieures à la force et à l'agilité de l'homme, ne peuvent les dérober à sa domination, et son intelligence les atteint là où ses mains ne peuvent les saisir, ni ses yeux à peine les apercevoir. Cette domination universelle, il l'exerce sur les individus pour les faire servir à ses besoins, sur les espèces pour les conserver, et jamais autorité ne fut plus générale et moins contestée; mais aussi jamais autorité ne fut plus nécessaire. Si l'homme ne dominait pas les animaux, s'il ne réglait pas sur ses besoins et sur ceux de la société la conservation ou la destruction de leurs espèces, bientôt les animaux chasseraient l'homme de son domaine, et la seule multiplication des espèces les plus innocentes et les plus faibles affamerait ce maître de l'univers au milieu de ses propriétés. Mais bientôt ces mêmes animaux succomberaient à leurs propres besoins, ou deviendraient la proie d'animaux plus forts et plus violents, qui seraient à leur tour détruits par d'autres, ou se détruiraient entre eux; et dans le monde physique comme dans la société, l'égalité absolue de droits ne produirait que la destruction des êtres. La terre resterait sans habitants, et le sol sans culture. Ainsi, si les animaux conservent l'espèce humaine et aident à sa reproduction, en lui fournissant des instruments pour ses travaux et des matériaux pour ses besoins, l'homme, à son tour, conserve les

animaux, en favorisant la conservation des espèces et la multiplication des individus. Plus l'agriculture fait de progrès, plus le travail, ou même la seule présence des animaux est nécessaire; et l'homme maintient et même améliore les races, tout en consommant les individus. C'est un prince habile qui conserve les familles et favorise leur accroissement, en même temps qu'il dévoue quelques individus à la défense de l'État et à la conservation de la société. Mais qu'on y prenne garde : si l'empire que l'homme exerce sur les animaux nuisibles est un empire de force purement physique, et tel que celui du prince sur les méchants, son autorité sur les animaux utiles et domestiques est beaucoup plus morale : je veux dire qu'elle est réglée par la raison, et servie par les moyens que l'intelligence lui fournit, et c'est ce qui fait qu'il l'exerce presque uniquement par la parole. Les animaux ne se dominent les uns les autres que par la force : toute l'adresse du chat et du singe ne peut leur donner aucune supériorité sur les animaux qui peuvent leur nuire, et ne leur sert qu'à les éviter. Mais ce n'est pas avec sa force que l'homme assemble et gouverne les animaux domestiques. Ici, notre organisation, toute parfaite qu'elle est, ne servirait de rien. Avec nos mains et les instruments que nous mettons en usage, nous pourrions enchaîner ou tuer le cheval, et le taureau; mais nous ne pourrions les dompter, les atteler, leur prescrire le mouvement ou le repos, et les accoutumer à se laisser conduire, même par un enfant, et non-seulement les moyens de rigueur et de force, employés tout seuls dans l'éducation de ces animaux, seraient insuffisants, mais ils les aliéneraient de nous pour toujours.

C'est, je le répète, beaucoup plus par notre industrie que nous les assujettissons que par la force physique. Celle-ci même nous sert bien moins contre les animaux que contre nos semblables, parce qu'entre des êtres égaux en intelligence, la force corporelle peut seule décider.

Un autre caractère qui établit une différence totale entre l'homme et les animaux, et met l'infini entre l'intelligence de

l'un et l'instinct de l'autre, est que l'homme naît *perfectible*, et que l'animal naît *parfait*, ou plutôt fini : l'un, capable d'apprendre de ses semblables tout ce qu'il doit savoir; l'autre, instruit en naissant et formé à tout ce qu'il doit pratiquer, et qui n'a rien à apprendre de son espèce. Les doutes qu'on a voulu élever sur cette instruction *native* ou innée de la brute n'ont pu tenir contre l'observation. De l'œuf couvé par une mère étrangère sortira un oiseau, qui, même sans avoir jamais vu l'espèce à laquelle il appartient, en aura tous les instincts, tous les goûts, toutes les habitudes. L'homme, il est vrai, peut diriger l'instinct de l'animal, lui donner quelques habitudes, lui apprendre à imiter quelques-uns de ses mouvements, ou même à articuler quelques mots de sa langue; mais ce que nous enseignons, dans ce genre, à l'animal est pour nos besoins ou nos plaisirs, et jamais pour les siens, et prouve bien moins son intelligence que la nôtre, puisque, dans l'animal le mieux dressé, ces actions artificielles se font toujours avec une régularité automatique, et souvent à contre-temps. C'est ce qui fait que les animaux qui apprennent le plus de l'homme, perdent le plus de l'instinct natif de leur espèce, et que l'instinct des animaux sauvages est plus sûr et plus industrieux que celui des animaux domestiques. Et il faut remarquer encore que l'animal n'apprend de l'homme que ce que l'homme se donne la peine de lui enseigner par la répétition fréquente des mêmes actes, et que les animaux qui vivent le plus familièrement avec l'homme, témoins de ses actions, compagnons de ses travaux, instruments de ses plaisirs, n'apprennent rien d'eux-mêmes, et livrés à leur seul instinct, resteraient toute leur vie avec les seules impulsions que la nature leur a données : je n'en excepte pas même le singe, machine montée pour contrefaire et non pour imiter, et qui, de tout ce qu'il copie de nous, n'a jamais tiré une seule habitude utile pour lui-même, et qui puisse profiter à son espèce.

Aussi toutes les *gentillesses* que nous apprenons aux animaux sur lesquels nous pouvons agir avec plus de facilité, à cause

des points de contact qu'une organisation plus semblable à la nôtre nous donne avec eux, sont-elles bien moins admirables que ce que des espèces, qui n'ont rien de commun avec la nôtre, exécutent par le seul instinct qu'elles ont reçu de la nature. Je ne vois dans les danses du singe et de l'ours, même dans la docilité de l'éléphant à tout ce que son conducteur exige de lui, que le jeu d'une machine montée pour divers mouvements : dans l'industrie de l'abeille ou du *formicaleo,* je vois l'action d'un instinct merveilleux qui étonne même notre intelligence. « A mesure que l'on arrive aux animaux plus faibles et plus stupides, lit-on dans les notes sur le poëme des » *Trois règnes de la nature,* on leur voit faire, pour la conser- » vation de leurs espèces, certaines actions plus savantes, plus » pénibles qu'aucune de celles dont les animaux supérieurs » sont capables. L'abeille met dans sa cellule la plus haute » géométrie : il n'est point de ruses, point de plan ingénieux » de conduite, de bâtisse, que quelque insecte ne suive, et ces » opérations ne sont point apprises. L'individu les pratique » dès qu'il vient d'éclore, sans avoir vu ses pareils, et cepen- » dant absolument comme eux. Souvent même ces opérations » sont désintéressées : ce n'est point pour lui que l'insecte tra- » vaille, mais pour une postérité qu'il ne verra jamais. »

L'animal naît donc parfait ou fini, avec des impulsions données, des goûts déterminés, des habitudes formées d'avance; il naît âgé, pour ainsi parler, et instruit, au premier moment qu'il essaie ses forces, de tout ce qu'il fera quand l'âge les aura développées. Si les soins et l'intelligence de l'homme étendent son instinct, perfectionnent ses habitudes natives, ou lui en donnent de nouvelles, ces habitudes acquises sont perdues pour les espèces dans lesquelles aucun progrès, aucun changement n'a été remarqué depuis Aristote. Elles se nourrissent encore aujourd'hui des mêmes aliments, vivent dans le même élément, et souvent exclusivement dans le même climat, poussent les mêmes cris, font leurs nids de la même manière, ont les mêmes habitudes d'attaque ou de défense, et leur

instinct n'a pas plus changé que leur forme ou leur couleur; et remarquez même que, pour les premiers besoins, les besoins qu'on peut appeler animaux, parce qu'ils sont communs à l'homme et à la brute, l'instinct de celle-ci est à tel point déterminé et limité à un seul mode et à un seul objet, que, même pour sa propre conservation, il n'est pas permis à la brute d'y rien changer; et tandis que l'homme se nourrirait de feuilles et d'herbes, même d'aliments entièrement inusités, s'il n'avait pas autre chose pour soutenir sa vie, le bœuf, la brebis, le cheval, la plupart des oiseaux se laisseraient mourir de faim à côté d'un morceau de viande, et les animaux féroces et carnivores au milieu d'un tas de foin, parce que l'homme est, même pour ses besoins, conduit par sa raison qui lui fait chercher tous les moyens de soutenir son existence, et jusqu'aux plus opposés à ses habitudes, au lieu que l'animal obéit à l'impulsion d'un instinct aveugle qui ne lui laisse pas la faculté de choisir.

L'homme, au contraire, naît perfectible et par conséquent imparfait. Il est capable de tout apprendre ou de tout inventer; mais il ne saura un jour que ce qu'il aura appris de la raison des autres ou découvert avec sa propre raison; et telle est, pour former l'homme, l'influence nécessaire de la société, que l'homme, jeté parmi les animaux, se rapprocherait peut-être de l'animalité (comme on le raconte de cet enfant trouvé parmi les ours de la Lithuanie, qui imitait le grognement de ces animaux), tandis que l'animal, vivant auprès de l'homme, ne contracterait aucune des habitudes de l'espèce humaine. Si l'homme n'apprend donc de son semblable à parler, et par conséquent à penser, il ne parlera pas, il ne pensera pas [1]; il ne connaîtra pas ce qui lui convient ni ce qui lui est nuisible : dans cet état d'isolement absolu et d'ignorance invincible, s'il était possible de l'y supposer, il ne sera pas homme, il ne sera pas même animal, car l'animal naît avec son instinct, et il n'aura, lui, ni instinct, ni intelligence, et il sera hors de toute nature, parce

[1] Le sourd-muet apprend des autres la parole du geste, et pense par images.

qu'il ne sera pas dans la sienne, et que la société est la nature de l'homme moral, comme la terre et l'air sont la nature de l'homme physique. L'homme, dans cet état où quelques sophistes se sont plu à le considérer, s'il mange, digérera; s'il veille trop longtemps, dormira, comme il tombera, s'il heurte contre une pierre : lois nécessaires des corps animés, et indépendantes de la volonté ou de l'instinct; mais il sera incapable de toute action, même de tout sentiment qui suppose intelligence, attrait et choix. Il n'aura rien de la société parce qu'il sera hors de toute société. Je ne sais même, quoi qu'aient dit sur les *besoins naturels et les penchants irrésistibles* les romanciers et les philosophes; je ne sais si l'homme, dans l'état prétendu naturel et antérieur à toute société, où quelques écrivains l'ont considéré, s'unirait jamais à son semblable de différent sexe que le hasard offrirait à ses yeux. Du moins il est certain que l'animal est plus ardent dans ses amours, à mesure qu'il est plus sauvage, c'est-à-dire, plus dans son état natif, et qu'au contraire l'homme est plus calme dans les siennes, à mesure qu'il est moins civilisé; et la nudité absolue où vivent encore quelques peuplades sauvages prouve, mieux que tout ce qu'on pourrait dire, le silence de la nature chez l'homme non civilisé. Les sexes, qui mettent tant d'inégalité entre des êtres semblables, sont l'ouvrage de la nature physique; mais le sentiment qui les rapproche et les unit, et qui n'est, pas chez l'homme comme chez l'animal, éveillé par un instinct aveugle, ni borné à une époque déterminée, ce sentiment qui rétablit l'égalité entre les êtres, ou même trop souvent donne l'empire au plus faible, est une création de la société qui est la nature morale de l'homme, c'est-à-dire, sa nature perfectionnée, accomplie. « On a souvent, dit J. J. Rousseau, attribué au physique ce qu'il faut imputer au moral. » C'est un des abus les plus fréquents de la philosophie de » notre siècle... La puberté et la puissance du sexe sont toujours plus hâtives chez les peuples instruits et civilisés que » chez les peuples ignorants et barbares..... Il faut du temps et

» des connaissances pour nous rendre capables d'amour.....» Aussi, au lieu de tout ce que les mœurs et les lois de la société civile inspirent d'égards, de condescendance, de respect pour la faiblesse physique et morale de la femme, la femme est esclave partout où l'homme est dans l'état sauvage; elle est instrument de l'homme plutôt que son ministre, et même, dans les classes inférieures de nos sociétés, l'épouse, moins compagne que servante, est à côté de l'homme sans dignité, même lorsqu'elle n'est pas sans influence. Les femmes, dans les terres australes, ne sont considérées que comme des bêtes de somme, et ces peuples ne paraissent avoir dans leur langue aucun mot correspondant à ceux qui expriment dans les nôtres les plus doux témoignages des affections mutuelles. « En vain, dit » M. Péron, je m'adressai successivement à plusieurs d'entre » eux, pour leur faire concevoir ce que je désirais connaître » (s'ils avaient dans leur langue les mots d'embrasser et de » caresser); leur intelligence se trouvait en défaut. Quand, » pour ne laisser aucun doute sur l'objet de ma demande, je » voulais approcher ma figure de la leur pour les embrasser, » ils avaient tous cet air de surprise qu'une action inconnue » excite en nous, et que j'avais observé déjà parmi les naturels » du canal d'*Entrecasteaux*, et quand, en les embrassant effec» tivement, je leur disais *ga na na ra na* (comment cela s'ap» pelle-t-il)? *Ni dégo* [1] (je ne sais pas), était leur réponse una» nime. L'idée de caresser paraît leur être étrangère. En vain » je leur faisais les gestes propres à caractériser cette action, » leur surprise annonçait leur ignorance, et leur *ni dégo* ser» vait encore à me confirmer qu'ils ne la connaissaient pas. » Ainsi, dans ces deux actions si pleines de charmes, et qui » nous paraissent si naturelles, les baisers et les caresses » affectueuses sembleraient inconnus à ces peuplades féroces

[1] Il est remarquable que, même aux terres-australes, la particule négative *ni* ressemble tout à fait au *non, nein, ni, not, ne,* qui expriment la négation dans nos langues d'Europe.

» et grossières. Je me garderai cependant bien d'établir, » comme un fait positif, le soupçon que j'énonce ici; mais je » dois ajouter encore à cette occasion que je n'ai jamais vu, » soit à la terre de *Diemen,* soit à la *Nouvelle-Hollande,* aucun » sauvage en embrasser un autre de son sexe, ou même d'un » sexe différent. »

Mais parce que l'homme est perfectible et se perfectionne, « ses progrès, dit Bossuet, n'ont plus de bornes, et il peut trou- » ver jusqu'à l'infini [1]. » Il peut tout apprendre, parce qu'il naît sans rien savoir, et même l'homme le plus borné apprend toujours quelque chose. Le chien sauvage est plus fort et plus rusé que le chien domestique; mais du sauvage à l'homme civilisé, quel immense intervalle, et même, comme M. Péron l'a observé, pour la force physique, malgré une organisation absolument semblable!

L'homme exerce sur lui-même l'empire le plus étendu, parce qu'il agit avec volonté. Il accoutume son corps à tous les climats, à tous les travaux, et à toutes les privations comme à toutes les jouissances. Il plie son esprit à toutes les études, le forme à toutes les connaissances, et se détermine absolument à tout parce que, de lui-même, et par son état natif, il n'est déterminé à rien. Plus son intelligence fait de progrès, plus il varie ses goûts, ses habitudes et ses ouvrages; et l'inconstance même qui est un défaut de caractère, est presque toujours un indice d'esprit. Comme chacun agit avec sa volonté propre et son intelligence particulière, deux hommes ne font jamais la même chose absolument l'un comme l'autre, et le même homme fait rarement une même chose deux fois de suite de la même manière. Cependant rien n'est perdu pour l'espèce de tout ce que chaque individu invente ou perfectionne. La société le tient en réserve et comme en dépôt pour les générations suivantes : de là des progrès journaliers dans les arts et dans

[1] Voyez l'admirable *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* composé pour l'instruction du Dauphin, par Bossuet.

la connaissance des lois, progrès de l'intelligence qui seraient suivis d'une amélioration générale dans la conduite, si les penchants de l'homme n'étaient plus forts que sa raison, et si d'orgueilleuses doctrines, qui ne voient que l'homme et jamais la société, n'avaient depuis longtemps cherché dans l'homme et sa raison le frein de ses passions, que l'auteur de l'ordre a placé hors de l'homme, et dans la raison et la force de la société.

Ainsi, l'homme, venu au monde sans rien savoir, n'apprend que de la société et ne perfectionne qu'au profit de la société. L'animal, au contraire, naît tout instruit; il n'a rien à apprendre de son semblable, et les qualités natives ou acquises de l'individu n'ajoutent rien à la perfection de l'espèce; et, pour recueillir en deux mots tout ce qui vient d'être dit, « il y a » dans l'instruction, dit Bossuet, quelque chose qui ne dépend » que de la conformation des organes, et de cela, les animaux » en sont capables comme nous, et il y a ce qui dépend de la » réflexion et de l'art, dont nous ne voyons en eux aucune » remarque. »

Mais, enfin, les bêtes sont-elles de simples *machines*, montées à l'avance pour tous les mouvements qu'elles doivent exécuter, mouvements qui, par une sorte d'*harmonie préétablie*, coïncident avec leurs besoins, et avec la présence des objets destinés à les satisfaire, ou bien ont-elles en elles-mêmes une intelligence qui anime leurs organes, reçoit des impressions, forme des volontés et transmet des ordres?

Ces deux opinions ont eu leurs partisans; mais en laissant à part les inconséquences, il semble que, dans ces derniers temps, la question de l'âme des bêtes a été décidée par chaque école d'après l'opinion dominante sur la spiritualité ou la matérialité de l'âme humaine, de telle sorte qu'on a incliné davantage à attribuer les mouvements de l'animal à un principe intelligent, à mesure qu'on était moins disposé à le reconnaître dans les actions de l'homme.

Condillac est allé jusqu'à leur attribuer gratuitement la plus

haute fonction de l'intelligence, la faculté de se former des idées générales, faculté qu'il refuse même à Dieu, sur cette inconcevable raison, que les idées générales ne prouvent que la limitation de l'esprit.

Le savant cardinal Gerdil pense que l'opinion qui fait des bêtes de pures machines est un peu trop philosophique, et que celle qui leur attribue une intelligence ne l'est pas assez. Peut-être que dans cette question, comme dans beaucoup d'autres, on ne dispuste que faute de s'entendre. Il ne s'agit pas précisément de savoir si les bêtes sont des machines, puisque tout être animé, et l'homme lui-même, est une *machine*, c'est-à-dire, une portion de matière origanisée pour une fin quelconque, et que cette définition convient aussi aux machines artificielles qui sont l'ouvrage de l'homme. La question consiste à savoir si cette mécanique des brutes a en elle, ou hors d'elle, le principe de son mouvement et de quelle nature est ce principe. Ceux qui regardent l'intelligence humaine comme le produit de la seule organisation n'y trouvent aucune difficulté, et partout où ils aperçoivent une organisation, ils croient à une intelligence, intelligence plus ou moins étendue suivant que l'organisation est plus ou moins parfaite; et ils expliquent, dans cette hypothèse, la supériorité de l'homme sur les animaux, plus heureusement que la supériorité des animaux les uns sur les autres; car les animaux sont tous également bien organisés pour la fin que la nature s'est proposée en les formant. Si les uns sont propres à traîner ou à porter de lourds fardeaux, les autres composent du miel ou filent de la soie; si ceux-ci se défendent par leur force, ceux-là échappent par leur agilité ou par leurs ruses, et ce n'est jamais que par rapport à nous et au service que nous en retirons, que nous jugeons le cheval plus parfaitement organisé que le serpent, ou le chien mieux que la fourmi. En effet, nous avons déjà remarqué que les plus petites espèces d'animaux emploient, pour leur conservation, des moyens, plus industrieux que les plus grandes; et cependant, par une inconséquence formelle à leurs propres principes sur

l'organisation, comme cause et siége de l'intelligence, les partisans de l'intelligence des animaux regardent les plus grands animaux comme les animaux les plus parfaits.

Les défenseurs rigides de la spiritualité exclusive de l'âme de l'homme préfèrent de faire des animaux de pures machines, dans toute l'étendue de cette expression, montée une fois pour tous les mouvements que nécessitent la conservation des individus et la propagation des espèces, et que nous pouvons ensuite, à quelques égards, en nous servant de leur instinct, monter nous-mêmes pour nos plaisirs ou nos besoins, et plier à certains mouvements et à certaines habitudes. « Comme en » accordant un instrument, dit Bossuet, nous tâtons la corde » à plusieurs fois jusqu'à ce qu'elle vienne à notre point, ainsi » nous tâtons un chien que nous dressons pour la chasse, jus- » qu'à ce qu'il fasse ce que nous voulons. » Une fois la toute-puissance du Créateur admise, il ne paraît pas, à ces philosophes, plus contraire à la raison de supposer des machines naturelles, organisées pour une suite de mouvements tendant à une fin déterminée, que d'expliquer (la puissance de l'homme étant donnée) le mécanisme des machines artificielles organisées par l'homme, pour une suite de mouvements *tendant* à un résultat quelconque. S'il est vrai, comme nous l'avons déjà remarqué, que, dans une montre ou une machine hydraulique, l'intelligence de l'inventeur ou de l'ouvrier soit réellement et toujours *présente* à la mécanique, puisque cette mécanique n'est, à le bien prendre, que la réalisation ou l'expression extérieure de sa pensée, l'action continue de sa volonté; et que si cette machine vient à se déranger, incapable de se rétablir elle-même, elle ne peut recevoir de nouveau le mouvement que de la même intelligence qui le lui a donné la première fois [1], quelle difficulté trouverait-on à juger par analogie,

[1] Si, comme le disent les philosophes, la conservation de l'univers est une création continuée, on peut dire qu'une mécanique est une pensée, une invention continuée.

moyen le plus sûr de jugement, que l'intelligence suprême du grand ouvrier, appliquée aux machines animées ou aux animaux, en a réglé à l'avance tous les mouvements, et qu'en leur donnant un corps, il s'est, pour ainsi dire, réservé d'en faire mouvoir les ressorts par une loi générale émanée de sa providence conservatrice? « Quand les animaux, dit encore Bossuet, » montrent dans leurs actions leur industrie, saint Thomas a » raison de les comparer à des horloges, et aux autres ma- » chines ingénieuses, où *toutefois l'industrie réside, non dans* » *l'ouvrage, mais dans l'artisan.* » Peut-être que cette action continue de Dieu sur les animaux, qu'il n'a pas laissés comme l'homme *dans la main de leur conseil,* présente à nos faibles imaginations des images incompatibles avec la grandeur et l'indépendance absolues de l'Être suprême, et qu'elles se le figurent comme un artisan laborieusement appliqué à faire aller une mécanique, qui s'arrête lorsque l'ouvrier suspend son action; mais, pour se faire une idée plus juste et plus relevée de l'opération de la Toute-Puissance sur ses machines animées, il n'y a qu'à recourir encore à l'opération de l'homme dans les machines artificielles.

Toutes les mécaniques sont mues par un moteur général et matériel, qui donne l'impulsion première à tous les mouvements secondaires : c'est l'air, l'eau, le feu, un ressort qui se détend, un poids qui descend, l'oscillation d'un pendule, ou quelquefois la force des animaux ou des hommes, appliqués, comme simples *puissances mécaniques,* au mouvement de la machine. Ce moteur est l'âme de la machine, et même dans quelques-unes il en porte le nom. C'est une âme que l'homme, en quelque sorte, a faite aussi à son image, qui donne l'impulsion aux mouvements du corps où elle est placée, qui les règle, et comme la nôtre, sans comprendre sa propre action sur le corps qui lui est soumis.

Il y a sans doute aussi dans les machines animées ou les brutes un moteur général, un principe universel d'action, auquel doivent se rapporter tous les mouvements particuliers,

et peut-être n'est-il pas impossible d'en déterminer la nature, si nous voulons observer ce que l'animal a de commun avec l'homme, et en quoi ils diffèrent l'un de l'autre, et si nous supposons l'animal fait en quelque chose sur le plan de l'homme, au lieu de croire, avec les matérialistes, l'homme fait à l'image de l'animal.

L'homme, avons-nous dit, considéré dans sa substance intelligente, est entendement, imagination, sensibilité. L'imagination perçoit les images, la sensibilité les sensations; mais l'entendement, outre sa destination essentielle de concevoir les idées générales qui sont le moral de l'homme, les idées d'ordre, de justice, de volonté, de liberté, de pouvoir, de devoirs; l'entendement nous sert encore à découvrir les rapports qu'ont entre eux, et avec notre conservation, les corps qui nous sont connus sous des images et par des sensations. Je m'explique. Il est bien peu de substances qui puissent servir à l'homme, même sauvage, dans l'état où la nature les lui fournit. Avec du bois, le sauvage fait du feu, fait un arc ou un casse-tête; il fait des aiguilles avec les arêtes de poisson, et du fil avec les nerfs des animaux. L'animal, même, il ne le dévore pas vivant, et lui fait subir quelque préparation avant de le manger. Mais c'est surtout dans l'état de société policée que l'homme élabore, transforme, combine entre elles les diverses substances. Plus il est avancé dans la vie sociale, plus il met d'art et de réflexion dans ses procédés, et de là vient que ces procédés eux-mêmes, et leurs méthodes, et leurs résultats, ont pris exclusivement le nom d'*arts*. Il voit, il touche la soie, la laine, les peaux des animaux, le bois, les pierres, les terres métalliques, etc.; mais combien d'opérations ingénieuses ou même savantes, ces matières et mille autres ne doivent-elles pas subir pour être converties en étoffes, en draps, en cuirs, en métaux, en meubles, en édifices, même en aliments salutaires ou recherchés! C'est en étudiant les propriétés des diverses substances, c'est en observant les rapports que tous ces objets, matières premières de tous les arts, ont les uns avec les autres

et tous avec l'air, l'eau, le feu, agents premiers de tous les procédés mécaniques; c'est enfin en découvrant les relations de toute la nature physique avec lui même, dernier terme auquel tout se rapporte, que l'homme est parvenu à perfectionner les arts qui servent à le loger, à le vêtir, à le nourrir, premiers besoins qui sont la raison des arts nécessaires, et même le prétexte ou l'occasion de toutes les jouissances superflues. Non-seulement l'homme découvre de nouvelles propriétés et de nouveaux rapports dans les différents corps que la nature lui présente isolés les uns des autres; mais il généralise les images et les sensations qu'il en reçoit, au point d'en faire des idées abstraites qui ne peuvent s'appliquer à aucun objet particulier, et il les exprime par des mots collectifs. Ainsi, de toutes les images des corps qui servent à le loger, à le vêtir, à le nourrir, et de toutes les sensations qu'il en éprouve, il fait les idées abstraites exprimées avec les mots collectifs de *logement*, de *vêtement*, d'*aliments*, et réunissant même par une opération de son esprit toutes ces idées abstraites, il en fait l'idée plus abstraite encore et plus collective de *subsistance*, qui comprend, sous un seul mot, tout ce qui est nécessaire aux nécessités corporelles, mais qui, ne pouvant convenir à aucun objet en particulier, n'offre à l'imagination aucune prise, et ne sert qu'à donner à sa raison une merveilleuse facilité pour penser à tout ce qui peut satisfaire ses besoins, et pour en parler [1].

La sensibilité de l'homme lui fait éprouver des sensations de douleur ou de plaisir; mais, par son entendement ou sa raison, l'homme voit ou plutôt juge son salut dans la douleur et se résigne à souffrir; dans le plaisir, il juge sa perte et re-

[1] Un exemple fera mieux comprendre cette dernière pensée. Si nous n'avions pas dans la langue, ni par conséquent dans l'esprit, les idées collectives qu'expriment les mots *subsistance, aliments, vêtements*, on ne penserait que des individualités, et toute administration générale d'hommes et de choses serait impossible; et Condillac dit que les idées abstraites, qu'il confond avec les idées générales, prouvent la limitation de l'esprit!

nonce à jouir, ou même, maîtrisant sa sensibilité et ses sensations, il brave volontairement la douleur la plus aiguë, s'abstient du plaisir le plus légitime, affronte le péril le plus évident, « et même il remarque en lui, dit toujours Bossuet, » une force supérieure au corps, par laquelle il peut s'expo- » ser à une ruine certaine, malgré la douleur et la violence » qu'il souffre en s'y exposant. »

L'animal aussi voit, touche, *odore,* sent, reçoit en un mot des images et des sensations : elles le déterminent invinciblement à chercher les objets ou à les fuir; mais, parce qu'il est privé de la faculté de combiner les rapports des différents objets entre eux ou avec lui, il se les *assimile* directement tels que la nature les lui présente, et sans leur faire subir aucune transformation, quoiqu'il se serve aussi, et même avec avidité, des objets que nous avons nous-mêmes transformés pour son usage ou pour le nôtre. Si quelque nécessité de la nature demande de lui quelque art dans la manière de se servir des différentes substances, comme chez les oiseaux le besoin de préparer un nid pour leurs petits, ou dans le castor, le besoin de se faire une retraite, la constante uniformité de ses opérations, même lorsque des motifs de sûreté y nécessiteraient des changements, ou que des circonstances particulières les rendent inutiles, prouve assez l'impulsion aveugle et mécanique d'une imagination dénuée de toute intelligence. Ainsi, à l'approche de la saison de ses amours, une femelle d'oiseau, renfermée dans une cage, travaillera, quoique seule, à bâtir son nid, si l'on a soin d'en mettre à sa portée les matériaux. L'animal même n'a pas besoin d'intelligence, puisqu'il vient au monde logé, vêtu, et l'on pourrait dire nourri, si l'on observe avec quelle profusion, mais en même temps avec quelle simplicité, la nature a pourvu à ses besoins. On doit même remarquer que l'air, l'eau, la terre, et tout ce qu'ils produisent, sont à l'usage de l'animal comme à celui de l'homme, mais que l'homme seul, entre tous les êtres animés, a reçu la puissance de produire le feu (dont les animaux cependant éprouvent presque tous

une sensation agréable), le feu, agent puissant et terrible de création ou de destruction, dont le suprême ordonnateur n'a remis la disposition qu'à l'intelligence qui peut en régler l'emploi, secret d'État, que le monarque des mondes n'a confié qu'à son premier ministre.

L'animal aussi reçoit des sensations; mais ces sensations il y obéit aveuglément, involontairement, pour fuir ou rechercher l'objet qui les occasionne, sans connaître les motifs qui pourraient lui faire rechercher ce qu'il évite, ou éviter ce qu'il poursuit, à moins qu'une sensation plus forte, présente par l'objet qui la cause, ou rappelée par la mémoire (car l'animal aussi a la réminiscence des images), ne l'emporte sur une sensation plus faible. Ainsi l'image présente ou rappelée du bâton qui l'a châtié empêche le chien de céder à l'appétit excité en lui par la présence des mets qu'il convoite. Ici, j'entre tout à fait dans la pensée de M. de Buffon, qui dit : « Les animaux » ont des sensations, et non pas des idées; » et dans celle de Bossuet : « Il semble que tout le mieux qu'on puisse faire » pour les animaux est de leur accorder des sensations. »

La machine humaine est donc mue par un entendement ou une raison, qui, outre sa fonction spéciale de concevoir les idées générales ou sociales d'ordre, de justice, de vérité, de vertu, de pouvoir, de devoirs, et les idées *généralisées* ou collectives, telles que celles de blancheur, d'acidité, de subsistance, découvre encore les propriétés et les rapports des objets physiques, dont son imagination perçait les images, et juge le danger ou l'utilité des sensations que sa sensibilité lui transmet; et la machine des brutes est mue par un instinct, je veux dire, par une imagination et une sensibilité purement passives, qui lui présentent les objets de ses besoins ou de ses affections, sans qu'aucune autre lumière vienne l'éclairer sur les moyens de satisfaire les uns, ou sur les motifs de modérer les autres.

Et remarquez aussi que, dans ces états où l'homme n'a pas encore sa raison ou en a perdu l'usage, dans l'enfance ou l'aliénation d'esprit, il a cependant déjà, ou il conserve encore, l'i-

magination et la sensibilité. L'enfant et l'homme en démence perçoivent les mêmes images des objets que l'homme fait et raisonnable; ils en éprouvent les mêmes sensations, et font aussi, à leur occcasion, des mouvements involontaires, indélibérés, et des actions purement machinales; et sans prétendre comparer la brute à l'homme, même dans quelque état de faiblesse d'esprit ou de corps qu'il puisse se trouver, il me suffit de prouver par exemple, que la faculté intérieure d'imaginer et de sentir peut exister dans l'animal sans la faculté intellectuelle de raisonner, puisqu'elle existe chez l'homme avant ou après la raison; « car l'imagination, dit très-bien Bossuet, n'est » que la sensation continuée. »

L'entendement, je le répète, ou la raison, est le *grand ressort* de la machine humaine. L'enfant qui n'a pas encore une raison à lui, ou toute sa raison, est mu ou dirigé par la raison des autres. En vain la faculté de sentir ferait éprouver à l'homme des sensations, en vain ces sensations produiraient des images dans son esprit; avec les seules facultés natives d'imaginer et de sentir, avec les seuls organes qu'il a reçus à sa naissance, l'homme ne pourrait se conserver ni former de société : il faut que l'entendement, en se développant, vienne l'éclairer sur les rapports que ces sensations et leurs images ont avec ses besoins et ceux des autres, et qu'il lui enseigne à suppléer à la faiblesse ou à l'insuffisance de ses organes naturels par des moyens artificiels ou mécaniques, qui sont proprement les organes de son entendement. En effet, son entendement les invente ou les perfectionne, pour approprier les différents objets aux divers usages de la vie et de la société. Ces moyens, simples ou compliqués, sont les instruments ou les outils [1] de tous les arts : on les retrouve partout où vivent des créatures humaines, et les bêtes en sont totalement dépourvues.

[1] *Outil* n'est que le mot *utile*, prononcé en changeant l'*u* en *ou*, suivant l'usage de beaucoup de peuples, et particulièrement des peuples méridionaux. Ainsi, on trouve dans Montaigne, un *util* pour un *outil*, c'est-à-dire, une chose utile.

Et qu'on ne dise pas que les brutes n'ont pas l'organe merveilleux de la main avec laquelle l'homme exécute tout ce que sa raison invente; car tous les hommes ont des mains, et tous ne sont pas également industrieux. Le singe même a des mains, et ne s'en sert pas autrement qu'un chat de ses griffes, à moins que nous ne lui enseignions à imiter quelques procédés de notre industrie; et ne dirait-on pas que cet animal hideux, précisément parce qu'il a avec nous quelque ressemblance, inutile à tout, comme le sont en général tous les êtres placés sur les confins de deux espèces, stupide comme la brute, et qui ne copie de l'homme que ses grimaces et sa malignité; ne dirait-on pas qu'il n'existe que pour servir de preuve que l'homme n'est pas industrieux parce qu'il a des mains, mais parce qu'il est intelligent et qu'il emploie ses mains à exécuter toutes les inventions de son intelligence?

La faculté de recevoir de la part des objets extérieurs des sensations et des images est donc, pour me servir de la même comparaison, le *grand ressort*, le moteur universel de la machine des brutes, pourvues toutes d'organes naturels bien supérieurs aux mêmes organes de l'homme; et comme ces organes suffisent à leur conservation, elles n'ont pas besoin de moyens artificiels, ni par conséquent de la faculté intellectuelle qui les invente.

C'est à ces images et à ces sensations que le Créateur a sans doute attaché toutes les déterminations nécessaires de leur instinct, comme nous faisons nous-mêmes dépendre tout le mouvement d'une horloge de l'oscillation d'un pendule, et de la détente graduelle d'un ressort monté pour plusieurs jours, et sans que nous ayons besoin d'en entretenir le mouvement par une action immédiate. C'est une action à *distance* de la Toute-Puissance, dont nos mécaniques peuvent nous donner quelque idée; et l'auteur du monde naturel a réglé que, chez les animaux tel mouvement suivrait nécessairement de telle image ou de telle sensation présente ou rappelée, comme l'homme, ce créateur du monde industriel, a voulu qu'un

rayon du soleil, passant à midi par un trou pratiqué à une plaque de tôle, tombât sur l'amorce d'un canon, enflammât la poudre, et indiquât l'heure par son explosion. « Ainsi, dit en-
» core Bossuet, la raison nous persuade que ce que les ani-
» maux font de plus industrieux se fait de la même sorte que
» les fleurs, les arbres et les animaux eux-mêmes, c'est-à-dire,
» avec art du côté de Dieu, et sans art qui réside en eux. »

On veut cependant trouver quelque chose de plus dans les animaux, on leur suppose des facultés intellectuelles; on leur attribue des raisonnements et des jugements. Cette conclusion est précipitée, pour ne rien dire de plus. Les animaux exécutent aveuglément les mouvements que nécessite leur conservation, comme un enfant marche sans connaître les lois de l'équilibre; les mouvements chez les brutes s'exécutent comme chez l'homme, en vertu des lois générales des corps animés, et conformément à ces lois; et s'ils s'exécutaient d'une manière contraire à ces lois, ils ne pourraient remplir leur destination, et ne produiraient aucun résultat. Mais, parce que nous raisonnons nos actions, nous sommes portés à croire que les animaux raisonnent leurs mouvements, et nous oublions à tout moment qu'à côté de ces mouvements, qui nous paraissent dirigés par une faculté intelligente, il y en a d'autres dans lesquels paraît à découvert toute la *bêtise* de l'animal, si l'on me permet cette expression, que nous avons depuis longtemps réservée pour l'homme, tant est générale et profonde l'opinion de l'instinct tout machinal des bêtes et de l'intelligence naturelle de l'espèce humaine! « Sans doute, dit Bossuet, les
» animaux font tout convenablement; mais c'est autre chose
» de connaître la convenance. L'un convient, non-seulement
» aux animaux, mais encore à tout ce qui est dans l'univers;
» l'autre est le véritable effet du raisonnement et de l'intelli-
» gence. » Le cerf, dit-on, brouille et confond ses *voies* pour tromper les chiens qui le poursuivent; il fait même lever un autre cerf pour leur donner le change. J'avoue que je ne vois dans tous ses mouvements que l'embarras d'un animal craintif

qui revient sur ses pas, parce qu'il ne sait où se sauver, et la peur qu'en fuyant il communique à un autre animal de son espèce. Si le cerf raisonnait, même pour le grand motif de sa conservation, il s'éloignerait des lieux habités par l'homme, il ne *bramerait* pas au temps de ses amours, pour avertir l'homme de sa présence. On prétend qu'un lièvre se sauverait dans une touffe de joncs au milieu d'un étang : il suffirait que le hasard l'y eût conduit une fois pour qu'il y revînt; mais les lièvres, s'ils raisonnaient, ne reviendraient pas au gîte où l'homme les attend, et ils ne consumeraient pas leurs forces à tourner dans un espace peu étendu. Y a-t-il, dans l'histoire des animaux, rien de comparable à l'industrie du *formicaleo* pour faire tomber sa proie dans le piége? Il creuse dans un sable mobile, avec un art parfait et selon les règles les plus exactes de la géométrie, un cône renversé qui offre de toutes parts un précipice aux voyageurs imprudents. Caché lui-même dans le fond de son antre, il lance, avec beaucoup de force, des grains de sable sur les insectes qui, tombés dans la fosse, font leurs efforts pour en sortir, et lorsqu'il les a saisis et dévorés, il en rejette les restes loin de sa demeure, de peur, dit-on, que la vue de leurs débris n'en éloigne de nouvelles proies. Comment tant de pensées avec si peu de corps? comment tant d'intelligence avec une organisation si imparfaite, puisque cet insecte manque même d'organe cérébral! Mais il creusera son cône dans la poussière de mon encrier, il le creuserait partout, et là même où il ne peut être pour lui d'aucune utilité, parce qu'il travaille par une impulsion irréfléchie, involontaire, et qu'il dresse ses embûches là même où il n'y a rien à prendre, comme ma pendule sonne l'heure, lors même qu'il n'y a personne pour l'entendre. En un mot, dans ce que nous avons appris aux animaux les mieux dressés, je vois notre intelligence; dans ce qu'ils ont reçu de leur nature, je ne vois qu'un instinct aveugle, et prédéterminé; et, par exemple, a-t-on pu ou voulu apprendre à un chien à connaître son maître, lorsqu'il entre la nuit dans sa demeure, et qu'encore à une grande distance, il ne

peut ni le voir ni le sentir, et qu'il est seul dans la maison à l'entendre? Mais quand même il reconnaîtrait le bruit de ses pas, peut-il distinguer la marche de son cheval? et cependant ce gardien fidèle n'aboiera pas, ou aboiera d'une manière différente, et exprimera le plaisir, et non la crainte ou la colère. Si c'est là de l'intelligence, il en a plus que l'homme; et l'homme, conduit par sa raison, prouve moins l'intelligence suprême que l'animal guidé par son instinct. Mais on peut opposer à ces opinions sur la faculté de raisonner et de juger, qu'on attribue aux animaux, une réponse générale et péremptoire. On ne peut faire connaître sa pensée que par une expression parlée ou figurée par la parole ou le geste. Les animaux ont-ils aucunes de ces expressions extérieures d'où nous puissions conclure l'expression intérieure ou la pensée? Les anciens appelaient les animaux privés de raison, *muta animalia,* les animaux muets, et lorsque la crédulité populaire cherchait des présages à de grandes calamités, elle mettait au nombre des plus sinistres que les bêtes avaient parlé, *pecudesque locutæ, infandum!* Et nous-mêmes, malgré nos systèmes, ne serions-nous pas saisis d'étonnement et presque d'effroi, si nous surprenions un animal, je ne dis pas à parler, mais seulement à faire un geste qui fût l'expression réfléchie d'une pensée, et non le signe involontaire d'une sensation ou d'un besoin?

Les animaux, il est vrai, ont l'expression des passions, c'est-à-dire, les cris et les mouvements involontaires : ils en ont de différents pour l'amour, pour le désir, pour la colère, pour la faim; et, par ces *signes* divers de leurs affections ils s'entendent entre eux, parce qu'ils ont tous les mêmes besoins et les mêmes passions, et que ces besoins et ces passions font partie de leur instinct de conservation, ou comme sentinelles pour les dangers qui peuvent les menacer ou comme stimulants pour les besoins qu'ils doivent satisfaire; mais les animaux n'ont aucune expression de pensée, de raisonnement, parce qu'ils n'ont ni la faculté de penser ni celle de raisonner, et même dans la parole que l'homme leur ardresse, ils n'entendent que le son.

Ainsi, l'homme a toutes les expressions, parce qu'il a toutes les facultés, et le langage articulé, expression propre de l'entendement, et le langage du geste ou du dessin, expression propre d'une imagination éclairée par l'esprit, et le langage des actions libres, expression d'une sensibilité dirigée par la volonté; l'animal, au contraire, n'a que des cris, expressions de sensations irréfléchies et des mouvements involontaires, expressions ou plutôt impulsions d'une faculté de percevoir des images sans jugement et sans raison.

L'homme a donc une âme : *entendement,* lorsqu'elle conçoit les idées intellectuelles; *esprit,* lorsqu'elle s'applique aux choses d'imagination; *raison,* lorsqu'elle délibère; *jugement,* lorsqu'elle prononce; *volonté,* lorsqu'elle commande; et l'animal n'a qu'un *instinct,* c'est-à-dire, une faculté de recevoir des images sans entendement qui puisse en tirer des rapports, et une faculté de sentir sans jugement, sans volonté et sans liberté, qui puisse en régler les actes.

Et peut-être n'est-il pas impossible de tirer de cette différence entre l'âme de l'homme et l'instinct de la brute quelques inductions éloignées sur l'immortalité de l'une et la mortalité de l'autre. Les idées d'ordre, de raison, de justice, etc., sont éternelles comme Dieu qui en est le type; et s'il y a quelque analogie entre l'objet perçu et le sujet qui perçoit, on peut regarder l'âme qui conçoit ces idées comme un miroir qui réfléchirait éternellement un objet qui lui serait éternellement présent. L'âme est immortelle, puisqu'elle est la faculté de contempler un objet éternel; et dans cette société intellectuelle, *pouvoir, ministre, sujet,* tout est ou doit être éternel ou immortel. Mais la faculté qu'ont les brutes de recevoir des images et des sensations ayant pour objet ce monde matériel et périssable, on peut croire que cette faculté cesse, lorsqu'il n'y a plus de raison à son existence, et que l'objet a disparu par la décomposition des sens destinés à le percevoir. Même pour l'homme, l'immortalité de l'âme ne suppose pas précisément l'immortalité de l'imagination. Il y a apparence que cette faculté doit cesser

en lui, lorsque les objets extérieurs de ses perceptions ont cessé d'être pour lui. Si, comme le définit Bossuet, « l'imagi- » nation n'est que la sensation continuée, » elle doit finir avec les sens. Elle s'affaiblit même avec eux à mesure que l'homme avance dans la vie; la raison, au contraire, se fortifie, et, de ces deux puissances qui se partagent le domaine intellectuel, l'une s'accroît de tout ce que l'âge et la réflexion ôtent à l'autre.

L'homme possède donc et possède seul la science des *moyens* et des rapports, la première, ou plutôt la seule science, et celle qui comprend toutes les autres; car toutes ses connaissances théoriques et pratiques ne sont que des *moyens*, la religion, le gouvernement, les sciences, les lettres et les arts. C'est par cette science des *moyens* que l'homme fait servir à la perfection de son être physique et moral, individuel et social, la nature toute entière, matérielle et intellectuelle, les animaux et Dieu même, si j'ose le dire; et c'est dans la découverte de nouveaux moyens et de nouveaux rapports, ou plutôt dans l'extension et le développement de moyens et de rapports connus que consistent les progrès de son esprit et le perfectionnement de son existence.

C'est donc là le caractère incommunicable qui distingue l'homme de la brute, le trait le plus marqué de la différence qui existe entre eux, et qui ne permet pas de rapprocher l'*animal* le plus industrieux de l'homme le plus borné. L'homme naît dans l'ignorance de tout ce qu'il doit savoir, mais avec la capacité d'apprendre de ses semblables tout ce qu'il ignore, de tout connaître et de se connaître lui-même. La brute, au contraire, naît instruite de tout ce qu'elle doit faire, mais incapable d'aller plus loin. La raison de l'homme est incertaine, et les passions l'égarent sur la route, parce qu'elle n'arrive que par degrés, et en écartant ses passions à la connaissance de la vérité. L'instinct de la brute est sûr, même infaillible, et ses passions ne font qu'ajouter à sa sagacité, parce que, n'ayant rien à apprendre, elle doit avoir tout reçu pour la fin qui lui est propre. Ainsi, une horloge ou un baromètre indiquent l'heure

ou les variations de l'atmosphère, avec plus d'exactitude que l'astronome le plus exercé. Je le répète, l'animal naît parfait, ou plutôt fini; l'homme naît perfectible et infini, si j'ose le dire; car, dit Bossuet, « il peut trouver jusqu'à l'infini. » La brute n'a rien à apprendre de son espèce, collection d'êtres animés rapprochés par les mêmes besoins, qui ne connaissent rien, pas même la perfection de leur instinct; l'homme a tout à recevoir de son espèce, société d'êtres intelligents réunis dans des idées générales, qui connaissent tout, et même l'imperfection de leur intelligence :

« Il connaît sa faiblesse, et voilà sa puissance [1]. »

En sorte que, pour la brute, la perfection relative est dans l'individu, l'imperfectibilié dans l'espèce; pour l'homme, au contraire, l'imperfection est dans l'individu, la perfectibilité est dans l'espèce ou la société. L'espèce brute recommence toujours, et tourne sans cesse dans un cercle qu'elle ne peut franchir; l'espèce humaine ne s'arrête jamais, parce qu'elle suit une ligne droite, dont elle ne peut atteindre le terme. Aussi la brute, qui trouve en elle-même tout ce qu'il lui est nécessaire de savoir, est toujours seule, même lorsqu'elle vit auprès de ses semblables, parce qu'elle ne peut rien recevoir de ses communications avec eux; et l'homme, une fois qu'il a connu Dieu et l'homme, n'est jamais isolé, parce qu'il a connu la société, et qu'il vit au milieu d'elle par ses pensées, même lorsqu'il en est éloigné de corps.

Quelques partisans d'un principe intelligent dans les animaux n'ont su comment concilier, avec la justice et la bonté de l'Être suprême, l'état de souffrance auquel la brute ainsi que l'homme, est exposée, fondés sur cette raison, que, sous un Dieu juste, nul être ne peut souffrir sans l'avoir mérité.

L'animal souffre sans doute; mais il n'est pas malheureux,

[1] M. Delille, poëme de l'*Imagination*.

pas plus qu'il n'est heureux en jouissant, parce que la douleur et le plaisir sont des sensations que tout être organisé et animé peut éprouver, et que le bonheur ou le malheur sont des sentiments dont le seul être intelligent et moral est susceptible. En vain la poésie, qui personnifie tout, et même les êtres insensibles, parce qu'elle vit d'affections, prête à l'animal nos sentiments comme nos pensées et notre langage; en vain une sensibilité factice, qui *se désespère* des plus petites douleurs, donne des larmes aux souffrances de l'animal : la raison dit que l'être seul est heureux, qui a des idées de souverain bien et une destination naturelle vers le suprême bonheur dont il fait l'application à tous les objets qui lui offrent quelques traits du bien et du beau qu'il connaît, et quelque avant-goût du bonheur qu'il espère; que celui-là seul est malheureux qui peut comparer son état présent de souffrance avec le sentiment de sa dignité et la grandeur de ses espérances; que celui-là seul est heureux qui, dans le plaisir, voit ou croit voir en quelque sorte la plénitude de son existence et l'accomplissement de ses hautes destinées; que celui-là seul est malheureux qui regarde la douleur comme un châtiment, comme une dégradation de son être et une déchéance de la domination qu'il a droit d'exercer sur les êtres sensibles et sur lui-même; et que l'animal qui n'a ni ces idées, ni ces désirs, ni cette destination, ni ces espérances, et qui ne peut faire aucune comparaison de son état présent avec aucun autre état, soit qu'il souffre, soit qu'il jouisse, n'est pas au fond plus heureux ou plus malheureux que la plante que l'on arrose, ou que le bois que l'on met au feu; et si nous ne devons pas le tourmenter par caprice, ni le détruire sans nécessité, la raison nous permet d'en user comme de tous les objets sensibles, avec modération, et selon l'exigence de nos besoins.

D'ailleurs, à parler exactement, c'est moins la souffrance qui est un mal que la destruction, dont la douleur est l'annonce et le commencement; c'est moins la jouissance qui est un bien que la vie, dont le plaisir est le plein exercice. Mais

la vie elle-même et la mort ne sont un bien ou un mal que pour l'être qui les connaît, les juge, et qui quelquefois, malgré la nature, et plus fort qu'elle, fuit la vie comme un mal, et cherche la mort comme un bien. Mais, pour la brute comme pour le végétal, la vie et la mort ne sont rien que du mouvement et du repos, rien qu'un état que l'une commence, que l'autre finit, et où la mort n'est que la condition nécessaire de la vie.

Ce qui nous induit en erreur sur l'intelligence que nous supposons aux animaux, et sur les affections semblables aux nôtres que nous leur attribuons, ce sont les rapports d'organisation et d'habitudes qu'ils ont avec nous; et encore faut-il observer que ces rapports d'organisation et d'habitudes ont été étrangement exagérés par la légèreté, l'amour du merveilleux ou l'esprit du parti. Même pour l'animal chez lequel ces rapports sont les plus apparents, et qu'on appelle pour cette raison *l'homme des bois*, le premier de nos naturalistes, M. Cuvier, réduit à sa juste valeur cette prétendue ressemblance. « On a, dit-il dans ses notes sur le poëme des *Trois règnes*, » ridiculement exagéré la ressemblance de l'*orang-outang* » avec nous; et quoiqu'un écrivain moderne soit allé jusqu'à » dire que l'*homme* est *un orang-outang dégénéré*, la vérité est » que le célèbre *orang-outang* de Borneo, le singe qui s'approche le plus de l'homme, n'atteint que trois ou quatre » pieds de haut, est incapable de marcher debout sans l'aide » d'un bâton, se traîne à quatre pieds plutôt qu'il n'y marche, » et ne jouit de quelque agilité que lorsqu'il grimpe aux arbres. Sa physionomie rappelle un peu celle d'un nègre, » quand on le voit de face; mais de pofil, la saillie de son » museau décèle bien vite une brute; la longueur démesurée » de ses bras lui donne un air hideux d'araignée, et quoique » ses mouvements aient quelque chose de moins brusque que » ceux des autres singes, que son naturel soit plus doux, plus » aimant, plus docile, il ne paraît pas qu'il soit de beaucoup » supérieur au chien pour son intelligence; mais sa confor-

» mation donnera toujours à ses actions et à ses gestes une
» ressemblance avec les nôtres, faite pour frapper le vul-
» gaire. »

Je reviens aux rapports d'organisation que les animaux ont avec nous; et si, comme le dit lui-même l'auteur des *Rapports du physique et du moral*, « il est difficile, même à » l'homme le plus réservé, de ne jamais recourir aux *causes finales* pour l'explication des phénomènes physiques, » j'ose dire qu'il est indispensable d'avoir recours à ces *causes finales* pour expliquer le phénomène des rapports physiques des animaux avec l'homme.

En effet, si l'animal eût dû n'être entre les mains de l'homme qu'un instrument ou moyen purement passif, comme le bois, la pierre, les métaux, il n'eût eu avec l'homme d'autres rapports que les rapports matériels que ces substances inanimées ont avec le corps humain, des rapports de distance, d'étendue, de pesanteur, d'adhérence ou de divisibilité de parties; rapports que tous les corps ont entre eux, et qui rendent ceux qui servent à nos besoins propres à être mis en œuvre pour notre industrie. Mais les animaux devaient être pour l'homme des instruments animés, des moyens actifs, et non pas seulement des matériaux. Ils devaient être des aides pour ses travaux, des compagnons de ses plaisirs ou des ennemis pour son courage. Il leur fallait donc avec nous des rapports d'une autre espèce. Il était nécessaire que l'animal nous vît pour nous reconnaître, nous connût pour nous retrouver, nous entendît pour nous obéir, qu'il s'attachât à nous pour rester auprès de nous; et ces mêmes facultés qui accoutument à l'homme les animaux utiles, il les fallait pour l'éviter aux animaux malfaisants, qui se multiplient partout où l'homme n'est pas, et reparaissent partout où il n'est plus, mais qui lui cèdent l'empire de la terre, et s'éloignent de sa demeure, là où se montre ce dominateur de l'univers. Les animaux sauvages semblent même avoir été la première occasion de la civilisation politique de l'espèce humaine, et le premier objet de

l'exercice de son intelligence. Les tigres enchaînés par Bacchus, les monstres domptés par Hercule, les lions apprivoisés par Orphée, déposent de cette vérité, que l'homme, au premier âge de la société, a employé à combattre les animaux, ou à les soumettre, une industrie qui, bientôt appliquée à d'autres objets, a été le principe de ses progrès, et trop souvent le ministre de ses passions. Il fallait donc aux animaux une organisation humaine, si j'ose le dire, pour pouvoir servir l'homme ou servir à l'homme; une faculté d'imaginer, pour que nous pussions leur transmettre des images; une faculté de sentir, pour que nous pussions leur donner des habitudes; et, destinés à se reproduire pour durer sur la terre autant que l'homme, il leur fallait des affections domestiques, ou quelque chose qui y ressemble, pour se chercher et s'unir entre eux, et prendre de leur progéniture le soin que nous ne pouvons en prendre nous-mêmes, c'est-à-dire qu'il fallait aux brutes tout ce qu'elles ont, et rien de plus : car l'intelligence, la connaissance, et par conséquent la raison qu'on leur attribue gratuiment, seraient aussi importunes à l'homme qu'inutiles à l'animal, incommodes à notre supériorité, superflues pour sa dépendance. Ils seraient bien moins soumis, s'ils étaient intelligents, et peut-être trop semblables à l'homme, ils raisonneraient lorsqu'il ne faudrait qu'obéir. Mais, quoique l'animal, par son organisation, ses sensations, sa mémoire, ses habitudes, ses affections, ses besoins ressemble en quelque chose à l'homme, peut-on raisonablement supposer qu'il agisse par le même principe? Je vois le berger qui ramène et rassemble son troupeau dispersé dans un champ voisin; son chien le ramène aussi, et même beaucoup mieux que le berger : oserait-on dire que, dans une action semblable, le berger et son chien sont déterminés par le même motif? Les religieux du mont Saint-Bernard vont à la recherche des malheureux égarés dans la neige; leurs chiens y vont aussi, et même les découvrent beaucoup plus sûrement : faut-il supposer à ces animaux une intention semblable à celle de l'homme? On dira peut-être que

ce sont là des actions morales, et que ceux qui supposent dans les animaux des facultés intellectuelles ne leur attribuent aucune moralité. Une intelligence sans moralité serait une intelligence sans connaissance des motifs qui la déterminent à un parti plutôt qu'à un autre, par conséquent une intelligence sans raison, et une intelligence sans raison n'est qu'un instinct; et toute cette dispute ne serait qu'une dispute de mots, qui céderait à une définition exacte de ce qu'on entend par instinct et par intelligence. Mais on veut que les bêtes pensent, imaginent, raisonnent, jugent, sinon autant que l'homme, au moins comme l'homme; et alors les bêtes sont, ainsi que l'homme, capables de perfectionner leur intelligence, d'étendre le cercle de leurs connaissances et la sphère de leurs raisonnements. « La nature des animaux pourra s'élever à tout, dit Bossuet, » dès qu'elle pourra sortir de la ligne qu'ils parcourent. » Si les pics pouvaient, comme on l'a dit, compter jusqu'à trois, et même jusqu'à neuf, il n'y aurait pas de raison pour que les pies ne pussent, avec le temps, embrasser le système entier du monde physique; et cependant six mille générations d'animaux, qui se sont succédées depuis Aristote, n'ont rien ajouté à la perfection des espèces : de quelle époque datera leur perfectibilité? A la vérité, on avoue que pour prononcer sur cette grande question, on attend encore d'avoir réuni un plus grand nombre des faits de l'histoire des animaux, comme si, depuis que le monde existe, il n'y a pas eu autant de faits à observer que d'animaux, autant d'observateurs que d'hommes, autant de lieux propres à ces expériences que de chaumières.

Et s'il fallait, avec Condillac, attribuer aux brutes la faculté de concevoir des idées générales, cette plus haute fonction de l'intelligence, comme elles ont celle de percevoir des images, ou, avec d'autres philosophes, leur prêter des sentiments, parce qu'elles éprouvent des sensations; s'il fallait leur supposer une intelligence qui s'exprime ou peut s'exprimer par une langue qui leur est propre, et qui peut saisir des rapports, même de nombre, entre les objets, on ne voit pas ce

qui empêcherait de leur attribuer toutes les facultés qui résultent de l'intelligence et de la mémoire, combinées avec l'imagination, la sensibilité et les besoins; je veux dire, la réflexion, la connaissance, le jugement, et surtout quelque connaissance de leur état, et quelque faculté d'en faire la comparaison avec le nôtre : car si les brutes connaissent quelque chose, j'entends d'une connaissance d'intelligence et de réflexion, c'est sans doute les êtres qui sont le plus près d'elles, et qui les intéressent davantage elles-mêmes et nous. Elles devraient donc avoir la conscience de ce que nous leur faisons souffrir, et le désir de s'y soustraire. L'empire que nous exerçons sur elles ne devrait leur paraître qu'une odieuse tyrannie; et loin que les animaux vinssent d'eux-mêmes retrouver l'étable qui les enferme, et caresser la main qui les opprime, ils se serviraient de leur force, de leur agilité, même de leur nombre dans les espèces les plus faibles, pour échapper à notre domination, et retourner dans les forêts jouir des douceurs de la vie indépendante, ou, s'ils ne pouvaient se dérober à notre joug, l'excès du malheur les conduirait à se délivrer eux-mêmes de leur malheureuse existence; et cependant cet acte de désespoir, si fréquent chez l'homme, est sans exemple chez l'animal, qui meurt et ne se détruit pas lui-même; nouvelle preuve qu'il n'y a rien en lui qui connaisse même son état, et qui puisse commander au corps de s'y soustraire. En un mot, les animaux ne peuvent avoir une faculté de raisonner que pour notre utilité ou pour la leur. Si elle leur a été donnée pour nous servir, ils ne sont que nos esclaves, et la prééminence de l'homme est incontestable; si elle leur a été donnée pour les éclairer eux-mêmes, quel usage font-ils de cette lumière intérieure? A quoi leur sert-elle pour leur bonheur et l'amélioration de leur condition? Pourquoi profaner ces beaux noms de raison et d'intelligence, en les appliquant à un ordre de perceptions toutes matérielles, pour lesquelles l'instinct des besoins et des appétits peut suffire; et parce que nous ne pouvons pas expliquer l'*instinct,* est-il absolument

nécessaire de recourir à la raison, dont le plus noble exercice est de maîtriser les besoins et de modérer les appétits?

Au nombre des caractères qui distinguent l'homme de la brute, il en est un bien déplorable assurément, que l'on n'a peut-être pas remarqué, et qui, cependant, devrait se retrouver dans l'animal, s'il avait, comme nous, l'intelligence, la connaissance, la faculté de raisonner, comme il a, ainsi que nous, des passions et des besoins. Je ne crois pas qu'on ait observé chez les animaux la *folie,* dans le sens que nous attachons à cette expression; car l'oiseau du Nouveau-Monde qu'on appelle le *fou,* habile à saisir sa proie, ne se distingue des autres que par une plus grande sécurité et moins de crainte de l'homme. Le *vertigo* des chevaux, la rage des chiens, l'épilepsie des bêtes à laine, dont le siége paraît être dans le cerveau, sont des maladies qui entraînent toujours la mort de l'animal, et dans lesquelles les fonctions animales et les déterminations instinctives sont troublées et anéanties. Mais cet état de l'homme, dans lequel, sans maladie apparente, sans lésion au moins sensible des organes, pas même toujours de l'organe cérébral, sans désordre dans les fonctions animales, avec la même force vitale, et souvent avec une plus grande énergie de forces musculaires, l'homme paraît absent de lui-même, perd tout empire sur ses déterminations, tout sentiment de ses affections, même les plus naturelles, tout souvenir de ses habitudes, même les plus constantes, tout soin de sa propre vie et quelquefois tout respect pour la vie des autres, ne reconnaît plus ni les temps, ni les lieux, ni les personnes, n'a plus que des idées incohérentes et se fait des images fantastiques, et cependant peut, dans cet état, vivre en santé, et parvenir à un âge avancé; cet état, dis-je, ou un état équivalent, ne se présente jamais chez l'animal qui a nos maladies, nos besoins, nos passions, si l'on veut; mais qui, n'ayant pas de raison, ne peut avoir le triste privilége de la perdre.

Je finirai par une observation importante. Une hypothèse de physique doit s'accorder avec l'expérience et le calcul; mais

un système de morale doit être avoué par la raison, et se trouver en harmonie avec la partie morale de notre être, nos pensées, nos affections et nos sentiments. Il doit être *humain*, si l'on peut le dire dans ce sens, pour pouvoir convenir à l'homme; et si la science pouvait méconnaître cette vérité, et opposer des faits équivoques et des raisonnements hasardés à cette lumière intérieure, à cette conscience générale du vrai et du bon, qui prévaut sur le raisonnement, et souvent nous guide plus sûrement que la raison, le goût des sciences ne serait que l'avarice de l'esprit, et le savant, pauvre de raison, de sentiment et de principes au milieu de ses trésors d'érudition de faits et d'observations, ressemblerait au malheureux qui meurt de faim sur des monceaux d'or.

Cette vérité incontestable s'applique, dans toute son étendue, au système sur l'intelligence des brutes, et l'homme en éprouve un sentiment involontaire de dégoût ou plutôt d'horreur, qui l'avertit même, avant toute autre réflexion, que ce système, inventé par son imagination, ne peut pas être à l'usage de sa raison.

L'utilité que nous retirons du service des animaux, le plaisir que leur instinct nous procure, la familiarité dans laquelle ils vivent près de nous, et partagent notre demeure et notre pain; ces souvenirs poétiques de notre enfance, et de ces premières leçons que nous avons reçues de l'exemple des animaux, proposé dans d'ingénieux apologues à l'instruction des hommes; ce penchant naturel à l'homme à tout animer de sa propre vie, à personnifier tout ce qui lui est personnel, penchant qui est la source des mouvements les plus passionnés de l'éloquence et de la poésie; que sais-je? l'orgueil qui se plaît à relever tout ce qui est sous sa dépendance : tous ces sentiments, en un mot, naturels ou factices, disposent notre imagination, bien plus que des ressemblances d'organisation et d'habitudes, à se faire illusion sur le principe qui anime les brutes; et sans les croire intelligentes et susceptibles de nos affections, sans même nous en occuper, nous les gouvernons par notre intelligence, nous

les traitons avec bonté, nous leur parlons comme si nous en étions entendus, nous les aimons comme si nous en étions aimés, et cette fiction, qui est sans danger pour notre dignité, n'est pas sans quelque avantage pour nos intérêts, puisqu'en nous attachant aux animaux, elle les rend pour nous plus familiers et plus dociles. Mais si une science fausse et romanesque vient faire un système positif et raisonné de ce qui n'est en nous qu'une surprise des sens ou une bonté irréfléchie du caractère; si elle veut réduire en démonstration rigoureuse les *Métamorphoses d'Ovide* et les *Fables de La Fontaine*, elle me force de réfléchir sur ces instruments que je me contentais d'employer tels qu'ils sont, d'interroger ma raison et la raison de la société sur ce qu'ils peuvent être, et sur la place qu'ils doivent occuper dans le système général, et alors, je l'avoue, je ne sais quelle répugnance naturelle avertit ma raison, même avant toute considération, de repousser une opinion qui, à la place de l'ordre qui règne dans l'univers, ne présente qu'une horrible confusion. Toutes ces *facultés intellectuelles* qui remplissent mes étables, peuplent mes basses-cours, rôdent dans mes greniers; toutes ces *intelligences* que j'attache à un char, que j'attèle à une charrue, à qui je mets le bât sur le dos et le frein à la bouche, ne me paraissent plus qu'une insolente et ridicule parodie de l'homme, et une coupable dérision de ses plus nobles prérogatives. Le service des animaux perd pour moi tous ses charmes, et je perds moi-même avec eux ma sécurité. Je voyais en eux un instinct merveilleux, qui suffisait à leurs besoins et aux miens : je n'y vois plus qu'une intelligence dégradée, qui ne peut les éclairer que sur leur misère, sans leur donner les moyens d'en sortir. Ils étaient pour l'homme des instruments utiles, ils ne sont plus que de dangereux commensaux. Ce chien si fidèle, qui repose à mes côtés pendant mon sommeil; ce cheval docile, qui me conduit d'un pied si sûr à travers les torrents et les précipices, s'ils pensent, s'ils réfléchissent, s'ils raisonnent, ne feront-ils jamais usage de leur raison que pour obéir? et si les pensées de l'homme inconnu,

de mon semblable, que je rencontre seul dans des lieux écartés, m'inspirent quelquefois de justes craintes, n'éprouverai-je jamais un sentiment d'effroi, en me trouvant faible et désarmé au milieu de ce troupeau d'esclaves, qui ont leurs pensées, comme j'ai les miennes, et des moyens d'attaque si supérieurs à mes moyens de défense?

Résumons. La faculté intérieure qui conduit les brutes, et donne l'impulsion à leurs mouvements, est bornée dans chaque espèce par son organisation particulière : donc cette faculté est un instinct, et n'est pas une intelligence, une raison, puisque le propre de l'intelligence et de la raison est d'être servie et non bornée, même par ses organes, et de ne pas connaître de terme à ses recherches et à ses progrès.

La faculté intérieure qui anime l'homme, commande et dirige ses actions, n'est pas bornée par son organisation, puisque l'homme invente tous les jours de nouveaux moyen d'étendre la force de ses organes, ou de suppléer à leur faiblesse, et de faire, en un mot, avec des organes artificiels, tout ce que ses organes naturels lui refusent. Ainsi, il vogue sur les eaux, il s'élève dans les airs, il parcourt la terre, il mesure les cieux, comme il connaît le passé, juge le présent, prévoit l'avenir, et soumet tout ce qui est, et même ce qui n'est pas encore, à l'action de sa pensée ou de son industrie : donc cette faculté est une intelligence. S'il est nécessaire, pour leur conservation et la destination qu'ils ont reçue, que les animaux tirent quelques inductions des images qui les frappent, qu'ils contractent quelques habitudes par la répétition fréquente des mêmes actes, ces inductions, ou plutôt ces *consécutions,* qui ne sortent pas des limites de leur instinct, et qui en font partie, ne sont point une raison; des habitudes ne sont point des raisonnements, et si l'on veut appeler cet instinct avec ses inductions et ses habitudes une raison, on ne fait que changer l'acception des mots; et une raison bornée aux seuls objets matériels, et circonscrite dans un cercle d'inductions simples et d'habitudes involontaires, n'est pas ce que les hommes ont, dans tous

les temps, entendu par le mot *raison :* alors on ne dispute que sur des mots, et si l'on veut être de bonne foi, on conviendra que l'instinct des brutes n'est pas du tout l'intelligence de l'homme, et n'a ni le même usage ni la même destination. Osons le dire : au fond, on ne met pas plus d'intérêt à l'intelligence des brutes qu'à celle de l'homme ; mais on veut faire douter l'homme de sa propre raison, et de tout ce qu'elle lui prescrit et lui inspire; on veut, en prodiguant ainsi l'intelligence, ôter toute valeur à une faculté qui est commune à tous les êtres, et que l'homme, incertain entre tant d'intelligences, ne croie plus à aucune intelligence, et ne se reconnaisse plus à lui-même qu'un instinct. On veut surtout, en attribuant l'intelligence aux bêtes, jeter les partisans de l'immortalité de l'âme humaine dans l'incertitude de savoir si l'âme de l'homme est mortelle comme celle des bêtes, ou si l'âme des bêtes est immortelle comme celle de l'homme.

Il y a donc l'infini entre l'homme et la brute, sous le rapport de l'intelligence. Les animaux ont une faculté de recevoir des images et point d'intelligence des idées, des sensations et point de sentiments, des habitudes et point de réflexions : ils font des mouvements nécessités par un instinct ou une impulsion, et non des actions commandées par une volonté. Il n'y a donc ni bonheur ni malheur pour ces espèces sans pouvoir, sans devoirs, sans dignité, sans propriété, sans liberté; *masses organisées* pour se reproduire, vivre et mourir au service de l'homme, et dont il peut user comme de toutes les choses soumises à son empire et permises à ses besoins. Sans doute, son intérêt, et plus encore l'intérêt de la société, lui prescrivent d'en user avec modération, et sa raison même lui défend de se livrer, envers les animaux, à des mouvements de violence, de férocité ou de caprice, qu'il pourrait porter dans ses rapports avec les hommes; mais les sentiments de respect et d'affection, il ne les doit qu'à l'être semblable à lui, et il ne peut, sans puérilité, ou même sans profanation, les étendre jusque sur des êtres dépourvus de raison et de

sentiment, et qui ne sauraient ni les apprécier, ni les lui rendre.

J'ose dire que ces considérations morales sont bien autrement décisives pour prouver l'intelligence de l'espèce humaine, et la spiritualité de son principe pensant, exclusivement à toutes les autres espèces d'êtres animés ou inanimés, que ces observations prétendues physiologiques, qui, plaçant la pensée dans les organes, concluent l'identité du principe de quelques ressemblances imparfaites dans les instruments, n'élèvent l'animal que pour dégrader l'homme, ne nous donnent des rivaux que pour nous donner des maîtres, et, par un exécrable blasphème, faire du roi de toute la nature un *orang-outang dégénéré*.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

On ne réfléchit pas assez à la position défavorable dans laquelle certaines opinions placent leurs défenseurs.

Les écrivains qui soutiennent l'existence de la cause première, la spiritualité de l'âme humaine, ces croyances générales dont toutes les religions ont fait leurs dogmes, et sur lesquelles tous les gouvernements ont fondé leurs lois, ne combattent pas pour des opinions qui leur soient personnelles, mais pour la doctrine de tous les temps et de tous les lieux, et le sentiment unanime des nations, instruites par cette raison universelle qui a parlé une fois pour tous les peuples. Certes, il peut marcher avec confiance celui qui se sent appuyé d'une pareille autorité; et quand il resterait au-dessous d'une si grande cause, ou même qu'il mêlerait à la défense de ces hautes vérités les erreurs particulières de son esprit, il serait digne d'estime pour ses intentions, s'il n'était pas recommandable par ses talents; soldat imprudent, qui n'aurait écouté que son courage, et se serait jeté sans armes au fort de la mêlée.

Mais celui qui vient faire secte dans cette unanimité générale de croyance, et opposer des opinions particulières au sentiment de l'univers; celui qui, s'annonçant pour le libérateur promis aux nations, ose accuser le genre humain tout entier d'une imbécile crédulité, et venir, après tant de siècles de durée, de recherches et de progrès, révéler à l'homme, à la société, au monde, qu'ils se sont trompés sur tout, et sur la cause première de l'univers, et sur le pouvoir de la société, et

sur les devoirs de l'homme, comment peut-il justifier à ses propres yeux et à ceux des autres cette inconcevable présomption, et ne pas trembler à la vue de l'effrayante responsabilité à laquelle il se soumet? Peut-il, quel qu'il soit, trouver, dans les flatteries les plus outrées de ses amis, ou dans l'estime la plus exagérée de lui-même, un motif suffisant de se croire lui seul plus éclairé que toutes les sociétés ensemble, ou même que tous les hommes célèbres qui, de siècle en siècle, ont combattu les opinions qu'il défend, ou défendu celles qu'il attaque? et, en portant, aussi loin qu'il puisse aller, le délire de l'orgueil, se croit-il appelé à réformer le monde, et pense-t-il que le genre humain attendit sa venue pour se fixer sur ce qu'il doit croire et ce qu'il doit pratiquer, et établir enfin sur une base invariable les lois et les mœurs? Et qu'on ne pense pas que j'exagère les prétentions de nos nouveaux réformateurs. « Le cœur humain, dit l'auteur des *Rapports*, est un champ » vaste, inépuisable dans sa fécondité, mais que de *fausses* » *cultures semblent avoir rendu stérile*, ou plutôt *ce champ est* » *en quelque sorte tout neuf.* On ignore *encore* quelle foule de » fruits heureux on le verrait bientôt produire, si l'on re» venait tout de bon à la raison, c'est-à-dire, à la nature. En » interrogeant avec réflexion et docilité cet oracle, le seul » véridique, et réformant, *d'après ses leçons fidèles, les institu*» *tions politiques et morales, on verrait bientôt éclore un nouvel* » *univers.* »

« Je suis effrayé, disait Fontenelle à près de quatre-vingts » ans, de l'horrible certitude que je trouve à présent par» tout. » Et que dirait aujourd'hui ce philosophe avec ses opinions timides, et même les philosophes ses contemporains, avec des opinions plus décidées, s'ils étaient témoins des progrès que nous avons faits dans cette présomptueuse certitude; s'ils voyaient tout ce qui de leur temps paraissait encore douteux, devenu évident; ce qu'on rejetait alors comme absurde, devenu probable, et tout ce qu'on ne disait qu'à l'oreille, proclamé aujourd'hui sur les toits?

Il est vrai que nos sages, honteux d'être seuls, appellent à leur secours l'autorité de quelques anciens sur la formation de l'univers par l'énergie de la matière, ou la rencontre des corpuscules; mais le plus connu de ces philosophes, dont la physique est une absurdité, et la morale au moins un problème, est peut-être plus décrié dans l'antiquité païenne qu'il ne l'est parmi nous; et certes, lorsqu'on ne trouve que des *rêveries* dans Platon, que Cicéron n'appelle jamais que le *divin* Platon; lorsqu'on ne nomme pas même ce premier des philosophes comme des orateurs romains, il y a aussi trop de partialité à vouloir nous imposer l'autorité d'Épicure, de Démocrite, de Lucrèce, de Pythagore. Un homme d'un bon esprit aimerait mieux marcher seul qu'ainsi accompagné; et j'ose dire qu'en soumettant au calcul des probabilités celles qui résultent, pour une opinion ou pour l'autre, du nombre et de la valeur des autorités anciennes ou modernes alléguées dans l'ouvrage des *Rapports du physique et du moral de l'homme*, on ne basarderait pas le plus léger intérêt personnel à cette même chance, sur laquelle on ne craint pas d'exposer la morale publique, et le sort des vérités les plus universellement respectées. Et cependant, si dans la défense de ces opinions suspectes, pour ne rien dire de plus, on avait pris des conjectures pour des faits, des inductions pour des preuves, peut-être les vœux secrets du cœur pour la conviction de l'esprit, et les complots d'une coterie pour l'opinion générale; si l'on ne s'était pas assez défié de la faiblesse, tant de fois éprouvée, des jugements humains, et des séductions de sa propre imagination : osons le dire enfin, si l'on s'était trompé, et que l'on eût trompé les autres, et employé ainsi à égarer les hommes un temps et des talents qui ne nous ont été donnés que pour les éclairer et les servir, comment échapper aux reproches des hommes et à ses propres remords? et quels que fussent les talents et même les vertus personnelles de celui qui aurait donné à la société un si grand scandale, ne pourrait-on pas dire de lui, avec l'éternelle vérité, *qu'il vaudrait mieux pour cet homme n'être pas né?*

Et je ne parle ici que de ceux qui ne voient dans le matérialisme qu'une théorie philosophique; mais que dire des malheureux qui en font une ressource, et qui embrassent l'athéisme pour étouffer des remords, comme ces breuvages assoupissants que l'on prend pour calmer des douleurs?

Aujourd'hui que l'on ne voit partout que de la matière, et que la connaissance de ses propriétés est devenue la grande et même l'unique science de l'homme, ceux qui croient aux nouvelles découvertes en morale ne manquent pas d'alléguer, en faveur de leurs opinions, les nouvelles découvertes en physique, et citent avec complaisance les erreurs de physique accréditées par une longue croyance, ou même par l'opinion de peuples entiers, que l'autorité d'un seul homme est parvenue à déraciner.

J'admets pour un moment la comparaison; mais je ferai observer que l'athéisme et le matérialisme ne sont pas des erreurs de morale, mais l'absence et la négation même de la morale, et qu'ils ne pourraient être comparés qu'à ce spiritualisme insensé, dont l'Angleterre a fourni un exemple, qui nie l'existence même des corps, et par conséquent toute la physique. Les hommes, considérés en corps de nation ou de société, n'ont pas plus nié l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme, qui sont le fondement de toute morale, ou plutôt le monde moral lui-même, que l'existence des corps ou le monde physique; mais ils ont souvent fait, selon les temps et les lieux, en morale comme en physique, de fausses applications de ces vérités fondamentales ou de ces faits généraux. Les principes de la morale et ceux de la physique sont d'une vérité reconnue et universelle; les erreurs sont locales et particulières. Sans doute, un homme plus attentif que les autres, et doué d'un esprit plus pénétrant et plus étendu, a pu relever quelques erreurs de morale ou de physique, c'est-à-dire, faire, à l'aide de la réflexion et de l'expérience, des applications plus justes des principes généraux; mais un homme n'a pas pu découvrir les principes de l'une ou de l'autre science, ou les faits généraux eux-mêmes

sur lesquels elles sont fondées, pas plus qu'il ne peut les détruire et supprimer, si j'ose le dire, une moitié de l'univers, en niant le monde moral ou le monde physique; celui-ci, hors duquel le genre humain ne peut naître; celui-là, sans lequel il ne saurait se conserver.

Encore est-il juste d'observer que les hommes sont naturellement disposés à accueillir les découvertes de physique, et à renoncer aux habitudes que des erreurs, ou seulement des opinions contraires, avaient introduites, parce qu'une connaissance plus exacte des propriétés de la matière, et des nouveaux usages auxquels on peut les employer, ajoute aux égarements ou aux commodités de la vie. Mais les vérités morales, qui exigent le renoncement aux plus chères habitudes, et quelquefois le sacrifice des jouissances les plus légitimes, trouvent tous les cœurs fermés et toutes les passions en armes, et il faut, pour les faire adopter aux peuples, une autre autorité que celle du talent et même que celle de la force. Il serait possible que l'Académie des sciences fît un jour une croyance usuelle et populaire des vérités astronomiques, qui ne sont encore certaines que pour les savants, et qu'elle persuadât aux peuples que le soleil est immobile, et que la terre tourne autour de lui; mais jamais ni Platon, ni Cicéron, ni toute la puissance des empereurs romains n'aurait toute seule fait prévaloir la sévérité de la morale chrétienne sur la licence du paganisme.

Ainsi, quand, pour justifier l'athéisme et le matérialisme, comme des découvertes de quelque philosophe, on prétend que l'homme a pu relever des erreurs dans la morale ancienne des peuples, comme il en a aperçu dans leur physique, ce raisonnement pourrait tout au plus servir à celui qui nie quelque dogme particulier de telle ou telle religion, en respectant les bases de toutes les religions, c'est-à-dire, à celui qui conteste la justesse de quelque application particulière des vérités générales; mais il ne saurait servir à l'homme qui nie les vérités générales elles-mêmes, la religion, la morale, puisqu'il ne veut reconnaître l'existence d'aucun fait moral distinct des faits phy-

siques, et qu'il fait l'intelligence divine de la nature matérielle, et l'intelligence humaine de l'organisation corporelle.

C'est parce que l'athée se déclare en révolte ouverte contre le genre humain, et qu'il sape la société par ses fondements, en voulant détruire les croyances que la société partout a regardées comme nécessaires à son bonheur et même à son existence, que J. J. Rousseau met l'athéisme *hors la loi* de la tolérance générale qu'il accorde à toutes les opinions, et en punit la profession publique par l'exil ou même par la mort.

Je reviens à la comparaison que j'ai établie entre les vérités fondamentales de l'ordre moral et les vérités premières ou les faits généraux de l'ordre physique, pour répondre à l'objection qu'on ne manquera pas de faire, que l'insensé qui nierait les phénomènes ou faits généraux de la physique serait aussitôt averti de son erreur par une expérience personnelle, et qu'il n'aurait qu'à marcher pour croire au mouvement, ou à se heurter contre une pierre pour être assuré de l'existence des corps et de leur solidité. Rien de plus certain. Mais si l'homme, être particulier et local, qui n'a qu'un jour à vivre, est averti, dans sa courte durée, par une expérience personnelle, des erreurs dans lesquelles il peut tomber sur les causes et les moyens de sa conservation physique, la société, être général et moral, *qui ne vit pas seulement de pain,* mais de morale et de lois; la société, destinée à une longue existence, est aussi, tôt ou tard, infailliblement avertie, par une expérience générale, des erreurs de morale qui se sont répandues et qui ont gagné les gouvernements; elle en est avertie par des révolutions, ou même par sa destruction totale.

C'est là ce qui trompe les faiseurs de nouvelle morale, qui, ne vivant jamais assez pour être témoins des funestes effets de leurs doctrines, et ne voyant toute la société que dans leur propre existence, se persuadent volontiers que rien n'est troublé dans la société, tant que rien n'est dérangé dans leurs jouissances personnelles.

Combien quelques philosophes du dernier siècle auraient

gémi sur leurs prétendues découvertes en morale, s'ils avaient pu assister, comme nous, au renversement de la société, *et voir tout ce qu'ils ont fait,* comme le dit Condorcet, du plus célèbre écrivain de cette époque mémorable! Ils ont semé le désordre, pour laisser à la génération qui devait les suivre le malheur à recueillir, et tels que ces pères coupables qui se livrent à de dangereux plaisirs, sans prévoir qu'ils lèguent à leurs enfants de cruelles infirmités; ils ont joui un moment d'une célébrité que nous devions expier par de longues infortunes.

Je le dis avec une entière conviction, après l'expérience de notre révolution, les chefs même les plus fameux du parti philosophique du dernier siècle auraient depuis longtemps posé les armes et licencié leurs soldats. Nous en avons la preuve dans des aveux éclatants et de célèbres repentirs; et, à vrai dire, les courses qui se font encore aujourd'hui sur la religion et la morale ressemblent un peu à ces désordres que commettent, après une longue guerre, des bandes indisciplinées qui n'appartiennent à aucun parti, et sont désavouées par toutes les puissances.

Mais, à ne considérer les vérités fondamentales de la morale, qui sont encore attaquées de temps en temps, je veux dire l'existence de la cause première et la spiritualité de l'âme, que dans leur application à l'homme social, et dans les conséquences que le christianisme en a déduites pour le bonheur de l'homme et la stabilité de la société, on peut se convaincre de la supériorité des motifs de la morale chrétienne sur ceux que les doctrines opposées veulent mettre à la place.

La religion nous apprend que nous avons tous été créés par la même *cause,* perfectionnés par le même *moyen,* appelés à la même *fin,* tous faits à l'image et à la ressemblance de l'être souverainement parfait, tous doués de la faculté de connaître et d'aimer. Elle nous donne à tous le même Dieu pour *père,* la même société pour *mère,* tous les hommes pour *frères,* le même bonheur pour notre commun *héritage,* et elle prend

ainsi les motifs qui doivent nous unir les uns aux autres, et tous à l'auteur de notre être, dans les idées les plus familières de la vie et de la société même domestique, dans nos affections les plus naturelles, nos habitudes les plus constantes, manifestées par le langage le plus usuel. Elle fait donc réellement, et à la lettre, du genre humain tout entier un état, une société, une famille, un peuple de *frères* et de concitoyens. Elle renferme, dit Bossuet, « les règles de la justice, de la bienséance, de la » société, ou, pour mieux parler, de la fraternité humaine. » Ainsi, elle ennoblit l'homme le plus obscur, elle relève le plus faible, elle n'ôte pas même au plus coupable le sacré caractère dont elle l'a revêtu; et, sans faire de l'homme un Dieu, comme l'orgueilleuse philosophie des stoïciens, elle le fait *enfant de Dieu*, en même temps qu'elle le fait *frère* de l'homme, puisqu'elle fait de l'amour du prochain un commandement égal, pour l'importance et la nécessité, à celui de l'amour de Dieu même, et jamais l'homme ne pourrait même imaginer des titres plus augustes à sa dignité, des motifs plus puissants à ses vertus, de plus précieux gages de ses espérances, de plus forts liens pour la société.

Mais vous qui ne voyez dans l'homme tout entier qu'un fragment détaché de la masse générale de la matière, une composition fortuite d'éléments terrestres que la fermentation rassemble, et qu'une autre fermentation dissout, *une masse organisée* enfin pour des fonctions tout animales, cette fragile combinaison de molécules organiques sera à mes yeux de quelque prix! Je serai plus disposé à respecter l'enfance, *mucus* encore inconsistant, opération ébauchée de la nature, et qu'elle n'achèvera peut-être jamais! Je pourrai honorer la vieillesse, amas d'humeurs dégénérées, de solides décomposés, de fluides épaissis, machine usée, et dont le frêle assemblage croule de toutes parts! Ce composé chimique, que nous appelons *homme*, qui doit bientôt s'évaporer en gaz et se résoudre en fibrine ou en gélatine, je pourrai regarder comme un devoir d'en prolonger la durée, ou comme un crime d'en hâter

de quelques instants l'inévitable dissolution; et lorsque tout ce que vous m'apprenez de cet animal, organisé dans son espèce comme les autres dans la leur, ne peut me donner de lui une autre idée que celle que j'ai d'un singe ou d'un chien, ni m'inspirer pour lui d'autres sentiments, il faut tout à coup, et sans préparation comme sans motif, que je passe aux idées les plus nobles, aux affections les plus tendres, et vous m'imposez, envers l'homme, le joug des devoirs, quand vous m'avez affranchi, même de tout sentiment de respect! Mais si nous ne sommes tous que des *masses organisées*, il ne peut y avoir entre nous que les rapports qui existent entre des portions de matière, des rapports de distance, de figure, de volume, de mouvement : je vois des rapprochements possibles, et ne peux concevoir entre nous de réunion nécessaire ou de société; et, grâce aux progrès des lumières, on sait aujourd'hui que même le rapport de ces combinaisons organiques, que l'on appelle des *sexes*, n'est qu'une affinité *chimique*, ou, si l'on veut, une *attraction élective*, telle qu'on prétend qu'il en existe même dans les végétaux, et aussi indifférente que toute autre aux yeux d'un naturaliste. Aussi l'analyste fidèle de l'ouvrage des *Rapports* dit d'après son maître : « Il n'est pas question dans » cet ouvrage de ce qu'on appelle l'amour, parce que l'amour, » tel que le peignent presque toutes les pièces de théâtre et » presque tous les romans, *n'entre point dans le plan* de la » nature, et est une création de société compliquée. Mais, à » mesure *que la raison s'épure, et que la société se perfectionne,* » *l'amour devient plus réel et moins fantastique,* et par consé» quent *plus heureux* et moins théâtral. »

« Et si vous croyez ces conséquences exagérées, consultez les registres de nos cours criminelles, ou plutôt rappelez des souvenirs toujours récents, et dites-nous si jamais l'homme a porté plus loin le mépris de son semblable, si jamais il s'est plus froidement joué de sa vie et de sa mort. Et cependant, tandis que ces coupables doctrines armaient les cent bras de la mort, pour punir des délits contre un ordre de quelques jours,

ou plutôt un désordre imaginé par l'homme, ces mêmes doctrines, aussi cruelles dans leur indulgence que dans leurs rigueurs, abolissaient la peine de mort pour les crimes commis contre l'ordre éternel de la société, établi par l'auteur de toute justice, même dans quelques lieux, pour le crime d'homicide, et toujours par le même principe, et bien plus par mépris de la victime que par compassion pour l'assassin.

» Eh! qu'est après tout le meurtre lui-même aux yeux d'un matérialiste conséquent, qu'une pierre qui heurte une autre pierre et la déplace, qu'un arbuste qu'un chêne étouffe sous son ombre, ou tout au plus une organisation faible que détruit une organisation plus vigoureuse, qu'elle détruit souvent involontairement, et dans un accès de fièvre qu'il faut traiter par des *calmants,* et non punir par des supplices? Ces opinions se glissent insensiblement, même dans les traités sur les lois, peut-être dans les lois elles-mêmes, et le criminel aujourd'hui inspire plus de *sensibilité* que le crime n'excite d'horreur. L'infanticide, qui devient plus fréquent à mesure que les dogmes du christianisme s'effacent de l'esprit, et sa morale du cœur; l'infanticide a été trop souvent traité avec une indulgence voisine de l'impunité; et nous voyons le viol, le viol même de l'enfance, le plus grand des crimes contre l'homme et contre la société domestique, puisqu'il est à la fois la profanation de l'innocence et l'extrême oppression de l'extrême faiblesse, puni seulement de quelques années de fers, comme le larcin d'une propriété mobiliaire. »

Mais enfin, quelle garantie la doctrine des nouveaux moralistes donne-t-elle à la société contre les passions de l'homme, et lorsqu'on ne reconnaît plus de pouvoir suprême sur tous les hommes, quelle peut être encore la raison de leurs devoirs les uns envers les autres et la règle de leurs rapports entre eux? Écoutons ces docteurs.

« Les philosophes, dit toujours le même auteur, fondent le » principe de la morale sur *le besoin constant du bonheur com-* » *mun* à tous les individus. Ils ont fait voir que, dans le cours

» de la vie, les règles de conduite pour être heureux sont ab-» solument les mêmes que pour être vertueux. » J'entends.... Cette bienveillance universelle, cette charité pour tous les hommes que prescrit la morale, même la plus faible, ou plutôt qui est la morale même appliquée aux relations des hommes entre eux; cette disposition constante à s'entr'aider mutuellement, à se faire les uns aux autres le sacrifice de ses goûts, de ses penchants, souvent de ses intérêts, quelquefois de son bonheur et même de sa vie, les hommes en trouveront le motif dans la poursuite commune des choses dans lesquelles ils placent leur *bonheur commun,* et dont ils font des *besoins constants*, dans des concurrences d'ambition et de fortune, dans des rivalités d'amour ou de talent! Ces objets que tous convoitent, et que le petit nombre, quelquefois un seul, peut obtenir, seront le lien de toutes les affections, parce qu'ils sont le but de tous les efforts; et ces masses *organisées* pour les jouissances, et *sensibles* jusqu'à la violence, chemineront paisiblement, sans se heurter, sans chercher à se devancer mutuellement, dans le sentier étroit des honneurs et des plaisirs!

Mais il faut auparavant réformer les idées communes manifestées par une expression générale, qui, dans toutes les langues, fait de concurrent, de rival, de compétiteur, le synonyme d'ennemi. Il faut réformer la nature, qui, en nous inspirant un désir égal de bonheur, nous a départi si inégalement les moyens d'y parvenir, et qui n'a su donner que l'envie pour dédommagement à la médiocrité. Il faut réformer la société, qui n'a établi des lois et des peines, qui n'a armé la justice, ordonné la force, organisé, en un mot, toute la machine des gouvernements que pour prévenir et réprimer les désordes que ce désir constant et universel, ou plutôt cette fureur de bonheur produit dans la société, et afin que ceux qui, faute de moyens ou de circonstances favorables, ne peuvent, pour ainsi dire, qu'approcher les lèvres de cette onde fugitive, puissent voir sans trop de jalousie leurs concurrents plus heureux s'y désaltérer pleinement.

Aussi les moralistes païens, persuadés que ce désir commun de bonheur, c'est-à-dire, de jouissances, comme l'entendent ces moralistes, loin d'être le principe de la morale, en est le plus dangereux ennemi, ne recommandent à l'homme, pour son bonheur, que de ne rien désirer :

Nil admirari prope res est una, Numici,
Solaque, quæ possit facere et servare beatum.
HORAT.

Ils ne cherchent pas à diriger les désirs, mais à les étouffer; impuissants à modérer l'homme ils ne savent que l'éteindre, et il n'est question dans leurs préceptes, que d'égalité d'âme, *animus æquus*[1].

« Les mêmes philosophes ont fait voir que, dans le cours de » la vie, les règles de conduite pour être heureux sont abso» lument les mêmes que pour être vertueux. » Et à ce propos on ne manque pas de citer le mot de Franklin, si adroit dans la bouche d'un homme heureux : « Si les fripons connaissaient » les avantages attachés à l'habitude de la vertu, ils seraient » honnêtes gens par friponnerie. »

« Les règles de conduite pour être heureux sont absolument » les mêmes que pour être vertueux, » et sans doute, par une conséquence nécessaire, « les règles de conduite pour être ver» tueux sont absolument les mêmes que pour être heureux. » Le bonheur et la vertu sont alors absolument une même chose, et qu'on obtient par les mêmes moyens; mais a-t-on bien réfléchi aux résultats pratiques d'une pareille maxime de conduite, et ne voit-on pas que, si les uns placent le bonheur dans la vertu, les autres, et ce sera certainement le plus grand nombre, placeront la vertu dans le bonheur? Et qu'on ne pense pas que les hommes ne trouvent de bonheur que dans

[1] On peut remarquer que cette froide apathie, qu'ils prenaient pour la vertu, se peint dans les traits des philosophes anciens que la sculpture nous a conservés.

·s passions, en apparence si douces, à qui une poésie volupıeuse a donné exclusivement le nom de *bonheur :* l'ambition, ı cupidité, la vengeance, la haine même, sont des passions ıssi violentes et bien plus opiniâtres. Elles sont tout aussi naırelles, ou, si l'on veut, aussi physiques; elles font aussi, dans ·urs fureurs, comme l'amour dans ses transports, bouillonner · sang et palpiter le cœur, et elles sont aussi le bonheur, ıffreux bonheur de celui qui les satisfait. Dites-nous, ce onheur sera-t-il aussi la vertu? et si, entraîné par vos prinpes, vous êtes poussé jusqu'à cette conséquence, à quel horble désordre ne livrez-vous pas la société, et quel désert assez ıuvage pourra dérober l'homme au *bonheur* de ses semblales? Et n'avons-nous pas vu une application réelle et à jamais ıémorable de cette doctrine, dans le témoignage que se renıient à eux-mêmes tant d'hommes fameux dans notre révoıtion par leurs excès, qui s'étaient identifié l'épithète de *ertueux,* comme l'adjectif inséparable de leur nom, et qui, ıns le délire de leur civisme, se croyaient de bonne foi peutre plus vertueux, à mesure qu'ils étaient plus furieux?

Sans doute, la religion peut dire que « les règles de conduite pour être heureux sont absolument les mêmes que pour être vertueux, » parce qu'elle fait de la vertu le douureux exercice de la vie présente, et du bonheur la condition ȝ la vie future. Le bonheur immense qu'elle promet à la vertu, les peines sans fin dont elle menace le vice, peuvent, même ès cette vie, faire le bonheur des bons par l'espérance, ou oubler par la crainte le plaisir des méchants. Seule, la relion a connu l'homme, l'homme qui joue avec tant d'imprunce l'avenir contre le présent, et le bonheur contre le plaisir, dont la raison, pour triompher d'un instant de passion, n'a ıs toujours assez de craintes ou des espérances de toute une ernité. La société civile peut dire aussi dans un sens que les règles pour être heureux sont les mêmes que pour être vertueux. » Elle peut le dire au scélérat qu'une conduite criinelle a conduit sur un échafaud, et qui expire flétri par les

lois et déshonoré aux yeux des hommes. Mais lorsqu'on rejette les dogmes de la religion, et qu'on peut échapper à la vengeance de la société, quel peut être le sens de cette maxime? Et d'ailleurs, combien de crimes que la société ne connaît pas assez pour les punir! combien même qu'elle ne peut connaître! combien de fautes qu'elle ne punit pas, même lorsqu'elle les connaît! et suffit-il, après tout, pour être vertueux, de n'avoir pas mérité le dernier supplice?

Sans doute, la tendresse pour ses proches, la fidélité à ses amis, la régularité à remplir des devoirs honorables et bien payés, la bienfaisance envers la veuve et l'orphelin, les œuvres éclatantes et quelquefois fastueuses d'humanité, toutes ces vertus faciles de tempérament et de circonstances peuvent être confondues avec le bonheur, puisque, loin qu'elles exigent de nos penchants aucun sacrifice, il nous en coûterait de nous y refuser, et qu'elles reçoivent presque toujours leur récompense dans ce monde, aujourd'hui surtout qu'on a soin de les faire enregistrer dans les gazettes. Mais les vertus obscures et pénibles, qui n'ont pour témoin que la conscience, et que Dieu pour juge, ces vertus héroïques que les hommes ignorent, et trop souvent calomnient, et qui exigent le renoncement à nos goûts ou à nos répugnances, à la vie même, et quelquefois à la mort, sont un devoir, *un triste et fier honneur*, si l'on veut, comme dit Corneille, et ne sont pas un bonheur; et c'est confondre toutes les idées et tous les sentiments, c'est ôter à la vertu son plus bel accompagnement, et *je ne sais quoi d'achevé*, dit Bossuet, que le *malheur ajoute à la vertu*, que d'appeler heureux le soldat qui expire ignoré sur le champ de bataille, loin de sa patrie et de ses proches, le magistrat ou le ministre des autels qui consument lentement leur vie dans des fonctions ingrates et pénibles; et oserait-on soutenir que la Sœur de charité, qui renonce à tous les avantages de la jeunesse et de la fortune pour s'ensevelir dans des lieux infects, et vouée toute sa vie au soulagement des infirmités les plus dégoûtantes, et pour des hommes qu'elle ne connaît même pas, est

plus *heureuse* qu'une épouse honorée, entourée de toutes les douceurs de l'opulence, au sein d'une famille chérie et d'une société agréable?

C'est, au contraire, l'alliance de la vertu et du malheur qui forme le beau idéal dans l'ordre moral; et les peuples éclairés ont tous, dans leurs représentations dramatiques, montré les plus grandes vertus aux prises avec de grandes infortunes : idée vraie et naturelle, dont toutes les religions ont fait un dogme, et particulièrement la religion chrétienne, qui n'est toute entière que le *beau idéal* de la morale mise en action, et qui, après avoir composé la vie, comme un drame, du long combat de la vertu contre le vice, a placé au dénouement le triomphe de la vertu.

Ceux qui prétendent que les règles pour être vertueux sont absolument les mêmes que pour être heureux, pressés d'expliquer leur doctrine, et d'en faire l'application à l'état vrai de l'homme et de la société, croient échapper aux raisonnements de leurs adversaires, en soutenant que la vertu trouve toujours en elle-même sa récompense, et le crime son châtiment, et que le méchant est malheureux par ses remords, comme l'homme juste est heureux de la beauté idéale de la vertu. Ce sont de fausses idées, sans application possible à la société, et dont l'effet inévitable, partout où elles se répandent, est de ruiner toutes les maximes sur lesquelles reposent l'ordre public et la sûreté personnelle. Sans doute, la vertu a ses joies saintes, et même au sein des souffrances : c'est la mère qui enfante avec douleur, et qui, même en expirant, sourit à celui qui lui cause la mort; mais la vertu n'est pas le bonheur. Si elle était essentiellement heureuse dans ce monde, elle ne serait pas vertu, parce qu'elle ne serait pas un combat, et, comme la gloire, elle n'a de prix qu'autant qu'elle est chèrement achetée. Hélas! et, imparfaite comme elle est, la vertu elle-même n'est pour nous, si j'ose le dire, qu'un tourment de plus. L'homme, même le plus vertueux, ne peut se considérer sans pitié, et il n'appartient qu'à l'être souverainement

parfait d'être heureux de la contemplation de lui-même. Non, la vertu n'est pas le bonheur, elle n'en est que le gage et l'espérance; et quand l'éternelle vérité nous dit, en parlant de la première de toutes les vertus, la persécution soufferte pour la *justice, heureux ceux qui souffrent*, elle ajoute aussitôt, *parce qu'ils seront consolés;* et ainsi elle place hors de l'homme le prix de ses sacrifices, comme elle y prend le motif de ses vertus et la règle de ses devoirs.

On veut que le coupable soit toujours puni par ses remords. Mais il faudrait d'abord trouver des remords au fond de ces âmes où l'on n'aperçoit presque jamais que des regrets; et si les remords sont produits par la considération de la beauté de la vertu et de la difformité du vice, où trouver le germe des remords dans des hommes dont l'absence de toute éducation et la grossièreté des habitudes ont abruti l'esprit, ou dans ceux dont de fausses doctrines et une vie entière de désordres ont corrompu le cœur? S'il faut en appeler à l'expérience, aperçoit-on dans le monde de fréquents exemples de ces réparations éclatantes qui sont le fruit des remords, et les scélérats condamnés au dernier supplice ne périssent-ils pas presque tous avec une insensibilité stupide, qui rend le spectacle de leur châtiment plus dangereux peut-être pour les mœurs publiques que ne le serait même la certitude de leur impunité? « Notre philosophie, dit J. J. Rousseau, en délivrant ses pré» dicateurs et ses disciples de la crainte d'une autre vie, a » détruit pour jamais tout retour au repentir. Ne voyez-vous » pas que depuis longtemps on n'entend plus parler de *resti*» *tutions,* de réparations, de réconciliations au lit de la mort; » que tous les mourants sans repentir, sans remords, *empor*» *tent, sans effroi dans leur conscience, le bien d'autrui, le* » *mensonge et la fraude, dont ils se chargèrent pendant leur* » *vie?* » Et après tout, avec quelque emphase que la philosophie déclame sur la beauté idéale de la vertu, sur les peines intérieures qui suivent le crime, quelle garantie offrent à la société, pour prévenir des actions matériellement criminelles,

ou pour encourager aux actes réels et extérieurs de vertu, des récompenses ou des châtiments métaphysiques, dont l'intéressé lui seul est juge, et dont personne n'est témoin?

Mais vous qui, doués de cet heureux naturel qui vous fait voir le bonheur comme la récompense nécessaire de la vertu, et le malheur comme la suite infaillible des actions vicieuses, avez-vous réfléchi aux conséquences de cette opinion, ou plutôt de cette illusion, après des événements qui ont produit des revers si accablants ou des prospérités si inespérées? Ils étaient donc bien coupables, ceux qui ont été si malheureux! Ils étaient donc bien vertueux, ceux qui ont éprouvé de si heureux destins! Voulez-vous accuser toutes les infortunes, ou prenez-vous à tâche de justifier toutes les prospérités? Je ne sais même si, au sortir d'une époque où l'on a vu les derniers malheurs être le partage des plus grandes vertus, et des fortunes si prospères qui ont été le prix des plus grands forfaits; je ne sais si cette doctrine, qui place la récompense de la vertu dans la vertu même, et la peine suffisante du crime dans les remords, ne ressemble pas un peu trop à une dérision. On dirait qu'on accorde généreusement aux malheureux les honneurs de la vertu, pour se dispenser de les plaindre, tandis qu'on se résigne courageusement aux remords qui suivent le crime, en s'en réservant le profit. On garde pour soi la morale d'Épicure; on impose aux autres le stoïcisme de Zénon. Quand on est heureux on est vertueux : c'est peut-être ce qu'on se dit à soi-même : mais quand on est vertueux, on est assez heureux : c'est ce qu'on applique volontiers aux autres, et l'on y gagne d'être aussi tranquille sur le bonheur de son prochain que sur sa propre vertu.

Archimède demandait un point d'appui hors de la terre, pour la soulever; nos nouveaux moralistes, plus confiants dans leurs théories, s'appuient sur nos passions pour agir sur nos passions elles-mêmes, et cherchent dans l'homme le motif des vertus de l'homme, comme ils y trouvent le prix de ses sacrifices et la peine de ses crimes. La raison, nous disent-ils, suffit

toute reule pour nous conduire à la vertu; l'intérêt seul suffit pour nous détourner du vice et nous éclairer sur notre bonheur. Mais quels sont ces guides qui, loin de devancer nos pas, ne viennent jamais qu'après nous et arrivent toujours trop tard? La raison, sans doute, parle avant que le désir ne soit satisfait; mais elle n'est écoutée que lorsque la passion est refroidie. Nous connaissons toujours assez l'intérêt que nous avons à pratiquer la vertu; mais nous ne le sentons jamais que lorsque la vertu est pratiquée et la faute évitée. L'homme, avant que la passion ait fait entendre sa voix impérieuse, connaît les motifs qui doivent diriger sa conduite : il les réprésenterait tous à un ami qu'il verrait engagé dans la terrible lutte de la passion contre le devoir. Pourquoi ces motifs disparaissent-ils de son esprit au moment d'en faire usage? pourquoi ne voit-il plus alors qu'à travers un nuage, ou même ne voit-ils plus du tout ce qui lui avait paru auparavant, et qui lui paraîtra aussitôt après, si clair et si évident? Mais quand la passion est satisfaite, le nuage se dissipe, l'évidence reparaît, la raison parle à son esprit avec plus de force, et il ne conçoit pas qu'il ait pu la méconnaître : lumière désespérante, qui n'éclaire que des chutes; ami infidèle qui disparaît au moment du danger, ou même, trop souvent séduit par les passions, cherche à justifier ces mêmes penchants qu'il n'a pas su réprimer. Les hommes connaissent tous leur intérêt, je le veux; mais le grand intérêt, le seul intérêt, pour un homme passionné, est de se satisfaire : tout autre plus éloigné s'évanouit devant celui-là, et il faut, pour le rappeler à son esprit, la dure et tardive leçon de l'expérience. En un mot, et ce mot résout la question, la *raison* de l'homme n'est que la *passion domptée :* donc la raison toute seule ne suffit pas pour dompter la passion. L'intérêt de l'homme est la *vertu pratiquée :* donc la considération de notre intérêt ne suffit pas pour faire pratiquer la vertu. Aussi la religion, qui connaît l'homme et le fond qu'il peut faire sur sa raison, ne donne pas de conseils, elle intime des ordres; et, au lieu de balancer doctement les motifs et les

raisons qui doivent nous détourner de céder à nos penchants, elle nous donne, pour toute maxime de conduite, le précepte simple et positif de fuir les occasions du crime, assuré qu'elle est qu'avec notre raison et ses raisonnements, notre intérêt et ses motifs, la philosophie et ses sentences, souvent même, malgré des secours plus puissants, nous y succomberons infailliblement.

Et ces autres opinions qui rapprochent l'homme de la brute, et ne les distinguent entre eux que par des degrés plus ou moins parfaits d'organisation, croit-on qu'elles puissent être avancées sans conséquence et soutenues sans danger? Ces opinions tiennent à trop de points qui intéressent puissamment les hommes, pour ne pas prendre, à la longue, une grande influence sur la conduite de la vie et même sur l'état de la société. N'est-ce pas par une suite inaperçue de pareilles doctrines que quelques nations ont fait leurs dieux des brutes, que des sectes entières de philosophes se sont abstenues d'employer les animaux aux usages nécessaires de la vie, que certains peuples ont encore pour quelques animaux un respect superstitieux, et leur prodiguent des soins qu'ils refusent à l'homme, et que nous-mêmes enfin, depuis un siècle, observateurs si attentifs, historiens si éloquents de leurs *habitudes,* de leurs, *mœurs,* de leurs *passions,* de leur *intelligence;* historiens, non-seulement de l'espèce, mais même des individus (et déjà nous avons la *Biographie des chiens célèbres*) [1], sommes devenus des maîtres si sensibles, ou plutôt des complaisants si ridicules d'animaux tout à fait inutiles.

Mais lorsqu'on compare la brute à l'homme, on n'est pas loin d'assimiler l'homme à la brute. Si la raison murmure de cette dernière conséquence, les passions s'en accommodent et elle est naturelle à nos penchants, parce qu'elle laisse le champ libre à nos jouissances. De là ces systèmes physiques de morale, qui ne voient l'âme de l'homme que dans l'organisation

[1] Cet ouvrage a été annoncé dans tous les journaux.

de son corps, ses vertus que dans ses plaisirs, ses devoirs que dans ses besoins; dans ses jouissances, même les plus criminelles, que l'exercice naturel de ses sens. De là la prééminence établie des connaissances physiques, qu'on appelle exclusivement *naturelles,* sur les sciences morales, l'incroyable fureur des plaisirs privés et publics, et cette littérature de volupté qui a commencé par l'art d'*aimer,* ou plutôt de jouir, et qui finit par l'art de manger et l'*Almanach des gormands;* de là enfin, cette politique plus attentive à la propagation de l'espèce qu'au perfectionnement moral de l'individu, et qui ne voit dans les hommes que des machines qu'on multiplie à mesure des besoins de la consommation.

Il faut le dire, le gouvernement veut établir un système général d'instruction publique, fondé sur les préceptes de la religion chrétienne, et sur la morale qu'elle enseigne et qu'elle seule peut sanctionner; mais à côté de ces moyens d'instruction s'est élevé depuis longtemps un système combiné de *destruction,* dont l'enseignement est fondé sur les maximes d'une philosophie qui fait Dieu de la matière, la religion de l'histoire naturelle, et la morale de la physiologie.

Cette autre *université,* si l'on peut l'appeler ainsi, a ses doctrines et ses écoles, ses maîtres et ses disciples, et elle attend les jeunes gens au sortir de leurs premières études, pour leur inspirer aussi les principes de sa morale, et leur donner ses règles de conduite. Et qu'on n'accuse pas les écrivains qui cherchent à prémunir la société contre le danger des fausses doctrines de s'acharner sur des opinions décréditées, et de troubler la cendre des morts. Quand ces doctrines ne seraient pas journellement reproduites, les écrivains qui les premiers les ont répandues ne vivent-ils pas au milieu de nous par leurs ouvrages? Un écrit qui circule n'est-ils pas un écrivain qui dogmatise? et pour chaque génération qui commence, un livre qu'on réimprime ne doit-il pas être considéré comme un auteur qui paraît? Quel peut être cependant l'effet de cet enseignement contradictoire, que d'élever deux sociétés dans le

même État, de former deux peuples dans la même nation, d'affaiblir même les meilleurs esprits par un doute universel, et de rendre toutes les nations incertaines, et problématiques tous les devoirs? Et qu'on ne s'imagine pas regagner en progrès dans les sciences physiques ce qu'on perd en certitude et en fixité dans les connaissances morales. La religion chrétienne avait puissamment secondé l'avancement des sciences de faits et d'observations, en terminant toutes les disputes sur l'origine et la fin de l'homme, sur sa nature et sur ses devoirs, sur le principe même de l'univers et de la société; ces disputes qui ont si péniblement occupé, si ridiculement divisé les philosophes païens, et qui, les égarant dans de vains systèmes, les avaient détournés de l'étude et de l'observation de la nature. Recommençons ces interminables querelles, remettons en question ce que la religion avait décidé; employons toutes nos lumières naturelles et toutes nos connaissances acquises à chercher si la nature est cause ou si elle n'est qu'un effet, si le principe qui pense en nous est ou n'est pas distinct de la matière et de notre organisation, si les devoirs qui nous lient aux autres hommes sont des lois morales ou des rapports physiques, si l'homme lui-même est quelque chose de plus, ou n'est pas autre chose qu'un animal un peu mieux organisé que les autres; si la société, enfin, est un *contrat* volontaire ou un état *nécessaire* : faisons de la métaphysique sur la matière, et de la physique sur l'intelligence, et nous retombons dans un pyrrhonisme insensé, qui est à l'esprit ce qu'un état continué d'équilibre serait au corps, lui ôte toute assiette et toute solidité, et ressemble à la science comme la recherche du *grand œuvre* ressemble à l'opulence.

Et ce ne sont pas ici des fantômes que l'esprit se forge pour le plaisir de les combattre. N'avons-nous pas vu, et pour notre perte, remettre en honneur les Grecs et leurs législateurs les plus absurdes, et leurs institutions politiques les plus extravagantes? et dans l'ouvrage des *Rapports*, les sophistes anciens les plus décriés en morale, les plus obscurs en philosophie,

ceux même dont les opinions sont le moins connues, Démocrite, Pythagore, dont on n'a recueilli que des traditions qui appartiennent à la fable autant qu'à l'histoire, ne sont-ils pas proposés à l'admiration d'un peuple qui possède les plus beaux traités de morale, et qui a produit, dans la science de l'homme, les écrivains les plus profonds et les plus éloquents? Est-ce donc dans ces éternels systèmes de physique et de morale, détruits aussitôt qu'enfantés, dans ces vaines hypothèses, sur lesquelles deux savants à peine peuvent s'accorder, que l'homme trouvera la lumière qui doit éclairer sa volonté, et la société la législation générale qui doit être le fondement des lois positives et la règle des mœurs? Où en seraient l'homme et la société, s'il leur fallait attendre que les philosophes fussent enfin convenus d'un système uniforme de morale, qui, inventé par l'homme, n'aurait sur les esprits d'autre autorité que celle que l'homme peut donner à ses découvertes, et qui, toujours recommencé par les bons esprits, serait toujours aveuglément adopté par les faibles?

C'est cette oppression morale des esprits faibles par les plus forts que le christianisme est venu terminer, en soumettant également les forts et les faibles, *le Grec et le Barbare,* à l'autorité de son enseignement.

Cependant la religion chrétienne n'a pas révélé au monde de nouvelles vérités. L'existence de la cause première, la spiritualité de l'homme, ces vérités qu'on peut regarder comme les pôles du monde moral et le fondement de toute discipline de lois et de mœurs, étaient connues dans tout l'univers; et cet antique patrimoine du genre humain, recueilli par les Juifs et dissipé par les païens, n'a pas été ignoré des philosophes. Mais les Juifs avaient placé cette croyance entre eux et les autres peuples comme un mur de séparation; les païens en avaient fait un vain spectacle, les philosophes un secret; et la religion chrétienne, moins exclusive que le culte mosaïque, plus grave que le paganisme, et surtout plus populaire ou plus sociale que la philosophie, voulait faire de sa doctrine le lien commun de

tous les hommes, la constitution même de la société, et la propriété publique de tous les peuples.

Elle n'a eu, pour ce grand objet, qu'à développer, jusque dans ses dernières conséquences, le principe, fondement de tout ordre social, l'existence de Dieu et la spiritualité de l'homme, et de faire à l'ordre humain et particulier de la société une explication pratique et positive des vérités morales de l'ordre universel des êtres; car le christianisme est la nature intellectuelle appliquée à nos devoirs, comme l'agriculture et les autres arts sont la nature matérielle appliquée à nos besoins.

Ainsi, de l'idée intellectuelle, générale et théorique de la cause première, la religion chrétienne a déduit la *réalité* de son existence et de sa *présence* à la société; de la spiritualité de l'homme, elle a déduit plus expressément, et comme une conséquence naturelle, sa survivance immortelle : elle a, si l'on peut ainsi parler, placé Dieu dans le présent, et l'homme dans l'avenir; et le monde a eu un législateur, la société un pouvoir, et le genre humain un juge.

La loi de l'amour des hommes, autre conséquence de ces mêmes vérités, généralisée pour de grands motifs, enseignée dans de hautes leçons, consacrée par les plus grands exemples, a introduit dans tout l'état social des rapports nouveaux, et bientôt des lois et des mœurs, jusqu'alors inconnues; la constitution naturelle de la société a été fondée; l'état même politique de l'homme a été fixé, et sa civilisation, je veux dire sa perfection morale, source de toutes les autres, née du christianisme, a dû s'étendre avec le christianisme, et ne peut désormais périr qu'avec lui.

Nous finirons par une réflexion.

On peut soupçonner dans les esprits, plutôt qu'apercevoir dans des écrits philosophiques, une idée vague, comme toutes les idées fausses, mais qui pourrait, à la longue, prendre plus d'influence qu'on ne pense sur les destinées de l'Europe.

Les destructeurs du christianisme les moins emportés lui

font l'honneur de penser ou de dire qu'il a été utile à la société dans son enfance, pour réunir en un même corps les Barbares qui, après avoir détruit l'empire romain, auraient fini par se détruire eux-mêmes, si une loi d'autorité et de charité n'était venue amollir ces cœurs féroces, et les disposer à l'obéissance aux institutions civiles, en les soumettant au joug de l'autorité religieuse. Mais en même temps on laisse entendre qu'il faut aujourd'hui à la société adulte une autre philosophie, une philosophie plus *libérale* (c'est le mot d'ordre), qui convienne aux progrès de la raison et des connaissances, à l'indépendance des esprits, à l'élégance ou à la mollesse des mœurs, et qui soit en harmonie avec le développement des sciences, des lettres et des arts; et comme les esprits superficiels prennent volontiers des rapprochements pour des comparaisons, on veut, ce semble, établir quelque rapport entre les destinées de la société païenne et celles de la société chrétienne. On remarque peut-être que le paganisme, avec ses rites pompeux, ses augures et ses auspices, l'appareil politique de ses temples, de ses colléges de prêtres, de ses nombreux sacrifices, fit d'un ramas de brigands la première société du monde païen, société qui dégénéra à mesure que le lien religieux s'affaiblit, et qui périt enfin lorsque le malheur des temps, les désordres du gouvernement, les progrès du luxe et d'une philosophie voluptueuse, qui est aussi un luxe, l'influence même d'une autre religion, eurent affaibli le respect d'habitude pour la religion ancienne, et fait déserter ses autels. Ainsi l'on pense, sans le dire, que la chrétienté doit faire place à un autre système de société, et par conséquent de doctrine, aujourd'hui que le christianisme, depuis longtemps déchiré par des guerres intestines, paraît affaibli dans toute l'Europe; et l'on ne manque pas d'appuyer cette conjecture de doléances hypocrites sur la vicissitude des choses humaines, comme si la religion était une institution humaine, et sur la fatalité des révolutions, raisonnement tout à fait conséquent à la philosophie de ceux qui, n'admettant ni intelligence ni sagesse dans le gouvernement de l'univers, ne

peuvent reconnaître rien de réglé ni de stable dans la société.

Mais cette philosophie *libérale* dont on nous menace est-elle une découverte de notre temps? N'est-ce pas la philosophie d'Épicure, rajeunie par un mauvais vernis de physique et de physiologie modernes? Cette doctrine n'était-elle pas, même à l'époque de la naissance du christianisme, plus répandue dans l'empire romain qu'elle ne l'est encore parmi nous, et ne fut-elle pas, selon Montesquieu, la première cause de sa chute? philosophie si licencieuse, que la licence du paganisme ne put la supporter, et qu'elle corrompit jusqu'à la corruption même. Ce fut précisément la morale épicurienne que le christianisme vint attaquer, autant que les absurdités de la théologie païenne, et son divin fondateur parle plus souvent de la sévérité des maximes de sa religion que de la mystérieuse sublimité de ses dogmes. C'est cependant cette même philosophie que l'on voudrait relever sur les ruines du christianisme. Mais comment pourrait-elle convenir à une société née il y a tant de siècles, et depuis constamment élevée dans la sainte austérité de la morale chrétienne, et, les liens de cette forte discipline une fois relâchés, retenir les hommes sur la pente rapide des tolérances?

Dans tout ce qui est soumis à des lois ou à des règles, le progrès vers la perfection consiste à passer de la licence à la sévérité; la dégénération, au contraire, à revenir de la sévérité à la licence. Ainsi, pour l'art militaire, la perfection est dans la sévérité de la discipline; pour la justice, dans l'équité sévère des jugements; pour les lettres et les arts, dans la sévère observation des règles du goût; pour l'homme même, élément et image de la société, dans la gravité et la sévérité des mœurs, et pour l'homme parvenu à la maturité, la licence est un opprobre, et la frivolité un ridicule. Sera-ce donc seulement pour la société que la perfection des lois sera leur mollesse, et les progrès de la morale son affaiblissement? Et qu'on y prenne garde, la licence des doctrines s'introduit, ou plutôt se glisse dans la société, à l'insu de l'homme, et par un secret relâchement dans les actions, et bientôt dans les principes. Mais la

sévérité, même l'austérité, quand elles se montrent dans quelques institutions, sont accueillies avec enthousiasme, quelquefois avec fanatisme, et les nouvelles doctrines, même celle de Mahomet, se sont propagées, plutôt en outrant la rigidité des conseils qu'en affaiblissant la sévérité des préceptes; preuve évidente que la sévérité d'une règle, quelle qu'elle soit, est à la fois un besoin de notre nature, et un premier mouvement de notre raison.

Aujourd'hui tous les gouvernements veulent être forts, et ils seront obligés d'être sévères; résultat nécessaire de l'agrandissement des États, de l'accroissement de la population; effet inévitable des progrès du commerce, des lettres et des arts, surtout d'une certaine philosophie; en un mot, de tout ce qui met plus de jouissances et de luxe dans la vie, plus de désirs dans les cœurs, plus d'agitation et d'inquiétude dans les esprits, et qui fait que les hommes se contiennent eux-mêmes avec plus de peine, et sont plus difficilement contenus. La force du pouvoir est aussi la suite nécessaire des discordes civiles; elle en est même le remède, et Montesquieu remarque, avec raison, que « les troubles, en France, ont toujours affermi » le pouvoir. »

Mais si les gouvernements veulent et même doivent être forts, les chefs des nations voudraient être modérés; et sans la religion qui s'interpose entre les rois et les peuples, comme ces matières onctueuses qui rendent plus doux et plus libre le jeu des machines compliquées, et empêchent les frottements trop rudes, la force du gouvernement pourrait n'être pas sans danger pour les peuples, ni la modération des chefs sans danger pour eux-mêmes. Ainsi, quand l'autorité politique est forte, l'autorité religieuse ne peut être faible, et ce serait assurément une bien triste compensation à offrir aux peuples, pour la rigueur du gouvernement, que l'affaiblissement de la religion; car une société est également en souffrance, et lorsque le gouvernement est plus fort que la religion, et lorsqu'il est plus faible, parce qu'alors il n'y a pas assez de morale pour

faire supporter la police, ou il n'y a pas assez de police pour appuyer la morale.

Jamais, on peut le dire, les gouvernements n'ont eu plus besoin de s'aider de toute la force de la religion, parce que, à aucune autre époque du monde, il n'y a eu dans la société publique, ni autant de lumières vagues ou fausses, ni autant d'hommes à gouverner, et, si on peut parler de la sorte, ni autant d'esprits, ni autant de corps. Jamais les sociétés anciennes les plus peuplées, pas même peut-être l'empire romain, n'ont eu, je crois, autant d'hommes dans l'État que nos grandes monarchies d'Europe, parce que les esclaves, partie si nombreuse de la population totale, gouvernés despotiquement par leurs maîtres, appartenaient uniquement à la famille, ne faisaient point, comme *sujets*, une personne de la société publique, et que même, à cause de la constitution plus forte de la famille, les femmes et les enfants étaient moins de l'État qu'ils ne le sont aujourd'hui, et que ne le sont même les domestiques, dont le service a remplacé celui des esclaves. Le christianisme, qui a appelé tous les hommes *à la liberté des enfants de Dieu,* a rendu à l'homme, même le plus faible d'âge, de sexe ou de condition, sa dignité première et naturelle; il a rendu à la nature humaine ses justes droits; et, sans affaiblir la subordination légitime des *personnes* de la famille envers le pouvoir domestique, il a fait passer dans l'État la famille elle-même avec toutes ses *personnes;* et, conformément à l'ordre, en conservant au pouvoir domestique toute sa dignité, même à côté du pouvoir public, il a soumis la société particulière de la famille à la société générale de l'État.

Mais la religion chrétienne, en affranchissant les corps par l'abolition de l'esclavage et de tout ce qu'il entraînait d'avilissant et de cruel, et par la protection accordée à toutes les faiblesses de l'humanité, a aussi affranchi les esprits de l'erreur et de l'ignorance par les connaissances morales qu'elle a répandues partout, et jusque dans les dernières classes de la société. Elle seule a évangélisé les pauvres, en leur annonçant la *bonne*

nouvelle de leur affranchissement civil et religieux (et c'est la première preuve que son divin fondateur donne de sa mission), et elle a initié l'enfant aux plus hautes vérités de la morale et de la philosophie. Le christianisme a non-seulement affranchi les peuples du joug de l'esclavage, il a, si l'on peut le dire, délivré les gouvernements eux-mêmes du joug de leur propre despotisme, « souvent, comme le remarque Montes- » quieu, plus pesant aux gouvernements qu'aux peuples » mêmes. » En même temps qu'il a défendu au sujet d'être esclave, il a affranchi les souverains de la triste nécessité d'être des tyrans, et les rois, jusqu'alors *instruments de servitude,* comme les appelle Tacite, ont pu être et ont été en effet des moyens puissants et même les seuls moyens de liberté.

Ainsi, si d'un côté la religion chrétienne a multiplié, pour les gouvernements, les soins de l'administration, en répandant plus de lumières et en faisant membres de l'État tous ceux qui ne l'étaient que de la famille, de l'autre, elle a rendu plus facile et plus douce l'action des gouvernements, en inspirant aux hommes des principes d'obéissance envers ceux qui les gouvernent, et surtout des sentiments d'amour et de fidélité inconnus aux peuples anciens. Le pouvoir est devenu une *paternité,* le ministère un *service,* l'état de sujet une dépendance *filiale;* et les sujets ont été des enfants mineurs, servis dans la maison par tout le monde, et auxquels tout se rapporte, et la vigilance des parents, et les soins des domestiques. Ce changement dans l'état des nations s'est même étendu aux relations de paix et de bon voisinage entre les peuples, et jusqu'à l'état de guerre; et ce droit public moderne est, suivant Montesquieu, « un bienfait de la religion chrétienne que la » nature humaine ne saurait assez reconnaître. »

Ainsi, gouvernants et gouvernés, nous devons tout au christianisme, tout ce qui produit la sécurité des uns et la juste liberté des autres. Nous lui devons surtout cette confiance réciproque, cette indulgence mutuelle qui fait que les gouvernements peuvent, sans danger pour leur existence, pardonner

aux peuples les fautes de l'ignorance et de la légèreté; les peuples, sans danger pour leur liberté, pardonner aux gouvernements les erreurs inévitables et involontaires de l'administration; et il a été désormais aussi facile de gouverner par la religion que difficile ou même impossible de gouverner sans elle. Je le répète, nous devons tout à la religion, force, vertu, raison, lumières; et lorsque nous lui préférons une philosophie qui, par la licence de ses opinions et la mollesse de ses maximes, en poussant les hommes à la révolte, ne peut que forcer les gouvernements au despotisme, nous sommes des insensés et des ingrats, et nous abandonnons une épouse qui a fait notre fortune, pour suivre une courtisane qui nous ruine. Et n'avons-nous pas vu la tyrannie la plus monstrueuse et la plus honteuse servitude, reparaître, après tant de siècles, chez le peuple de l'Europe le plus fort, le plus éclairé et même le plus libre, à l'instant que la religion chrétienne a été bannie de l'état public de cette société, ou qu'elle n'y a été soufferte qu'avec les précautions de la haine et sous la protection du mépris?

Qu'on ne nous parle plus des vicissitudes des choses humaines et de la nécessité des révolutions, pour faire oublier l'inutilité de celles que l'on veut faire, ou les crimes de celles que l'on a faites. Il n'y a de vicissitudes et de révolutions que dans le matériel de la société, comme il n'y a de changement de figures et de formes que dans la matière. Le moral de la société ne doit pas plus changer que le moral de l'homme. Le christianisme, religion de l'intelligence et des *réalités,* religion de l'âge viril, est le dernier état de la société, comme le judaïsme, religion de l'enfance, religion d'images et de figures, en a été le premier. *Si nul autre nom que celui de son divin fondateur n'a été donné aux hommes pour être sauvés,* nulle autre doctrine que la sienne n'a été donnée à la société pour être bonne et forte; et si le christianisme pouvait périr, la société aurait vécu. Elle finirait comme nous avons failli finir nous-mêmes, par l'excès de la licence et par l'excès de la tyrannie;

et si le progrès de la licence dans un temps, de la tyrannie dans l'autre, n'eût été miraculeusement arrêté, il n'est pas douteux que notre France, cette fille aînée de la civilisation chrétienne, n'eût été réduite en moins d'un demi-siècle à la condition la plus sauvage, la plus malheureuse et la plus abjecte de l'existence humaine.

Sans doute la génération qui aurait vu les premières douleurs de cette agonie du corps social n'assisterait pas à ses dernières convulsions. Les siècles sont les jours des nations; mais l'intervalle serait rempli par la lutte sanglante des ambitions, et le choc continuel de la force contre la force : état terrible qui a été celui de l'empire romain jusqu'à ses derniers moments, et qui aurait pu devenir le nôtre; état où tout est malheur pour la société, la force du gouvernement comme sa faiblesse, parce que le gouvernement, même le mieux intentionné, ne peut être fort sans être violent, ni faible sans être opprimé.

Des prodiges d'union, de courage et de magnanimité, on peut dire aussi de démence et d'orgueil, ont sauvé la France et l'Europe; mais le principe du mal est toujours subsistant. Ce ne sont point les accidents physiques ni même les désastres politiques qui détruisent une société; et la conquête elle-même, en confondant les vaincus et les vainqueurs, peut la régénérer. Des causes morales peuvent seules dissoudre une société civilisée, parce qu'elles seule ont pu la former. On sait assez ce que peuvent être l'athéisme et le matérialisme avec la culture de l'esprit, la décence des mœurs, les aisances de la vie; mais que seraient-ils avec l'ignorance, la misère et la grossièreté? Jusqu'à présent, ils n'ont servi qu'aux passions douces et faibles des gens du monde; mais s'ils venaient jamais à armer les passions cupides et féroces du mercenaire, si le secret de ces funestes doctrines, longtemps renfermées dans les académies et les cités opulentes, se divulguait dans les campagnes, et qu'il n'y eût plus de Dieu ni de vie future, même pour les chaumières, tout équilibre serait rompu entre la force physique de la multitude et la force morale du pouvoir et de ses mini-

stres. Le monde verrait des désordres qu'il n'a pas vus dans les temps les plus désastreux et chez les peuples les plus barbares, des désordres dont les extravagantes horreurs de 1793 peuvent nous donner quelque idée. Les hommes tomberaient dans une indépendance sauvage, qui n'a jamais été que celle des animaux dans les forêts. La propriété de sa vie, de ses biens, des objets les plus légitimes des affections humaines, ne serait plus qu'une possession précaire et disputée. Des voisins seraient des ennemis, et les familles, revenues à l'état de guerre privée dont elles ont eu tant de peine à sortir, entourées de périls et dénuées de protection, redemanderaient à la société, désormais impuissante à les protéger, les armes qu'elles avaient, pour leur commune défense, confiées à l'autorité publique.

Ainsi, lorsqu'un vaisseau a fait naufrage sur une côte abandonnée, et que tout espoir de retour est perdu, les hommes de l'équipage, dégagés des devoirs de l'autorité et des liens de la subordination, et rendus pas le malheur à l'indépendance et au soin de leur défense personnelle, emportent chacun, de leur navire brisé, tout ce qui peut servir à prolonger et à défendre leur misérable existence.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE.

